

# STORIA DELLE RELIGIONI

A CURA DI

RAFFAELE PETTAZZONI

VOLUME PRIMO

RAFFAELE PETTAZZONI
PROFESSORE INCARICATO DI STORIA DELLE RELIGIONI
NELLA R. UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

# LA RELIGIONE DI ZARATHUSTRA

## NELLA STORIA RELIGIOSA DELL' IRAN

Le anime dei credenti, ... le anime delle credenti ...dei paesi ariani, ...turani, ...sarmatici, ...sinici, ...daci, ...di tutti i paesi noi veneriamo.

YAST 13. 143-4.




BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
EDITORE

# PREFAZIONE

Questo libro ha origine da un corso di lezioni che io tenni nell' Università di Bologna il primo anno (1914-15) che fui incaricato di professarvi la storia delle religioni.

La storia delle religioni è disciplina di data recente: in Italia, recentissima [1]. Per varie cause. Alcune, dipendenti da particolari condizioni di ordine

1 Le prime cattedre di 'storia delle religioni' sorsero in Olanda (1876) e in Svizzera (specialmente dal 1877). Poi in Francia (1880, al 'Collège de France': primo titolare A. Réville, fino al 1906; poi J. Réville, fino al 1909; poi A. Loisy) e altrove (Inghilterra; America; anche nel Giappone [Università di Tokyo, 1903]). Solo più tardi in Germania, dove s' impose la questione pregiudiziale della posizione della storia delle religioni rispetto alle Facoltà di teologia (A. Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, Berlin 1901; poi risolta [1914] con l' assegnazione della storia delle religioni alle Facoltà di filosofia [A. Deissmann, *Der Lehrstuhl für Religionsgeschichte*, Berlin 1914]), e dove i primi professori ordinari di storia delle religioni furono degli stranieri (il danese E. Lehmann nel 1910 a Berlino, lo svedese N. Söderblom dal 1912 al 1915 a Lipsia). - A Lipsia nel 1914 fu fondato un Istituto di storia comparata delle Religioni ('Leipzi-

interno, nazionale [1]. Altre, connesse con lo sviluppo generale degli studi, il quale ha pure i suoi momenti. Altre, infine, inerenti allo studio stesso delle religioni, e precisamente al carattere di quella sua materia sacra che sembra non possa senza scrupolo essere indagata allo stesso modo delle cose profane.

Questa specie di *tabu* fu sentito già dagli antichi, p. es. dai Greci: per lo meno in quanto di taluni

---

ger Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte'), suddiviso in tre sezioni: storico-religiosa in senso speciale, antico-testamentaria, nuovo-testamentaria). - A Parigi nel 1919 è sorta la 'Societé Ernest Renan' per gli studi di storia delle religioni. Una cattedra di storia delle religioni è stata introdotta dal Governo Francese nell' Università di Strasburgo.

Un insegnamento ufficiale di *storia delle religioni* fu istituito per la prima volta a Roma nel 1886; ma fu di fatto - e, a partire dal 1888, anche di nome - insegnamento di *storia del Cristianesimo*. - Ancora nel 1909, a proposito di un libro di L. H. Jordan e B. Labanca, *The study of religion in the Italian Universities* (Oxford 1909), un autorevole studioso belga potè scrivere che esso libro meglio avrebbe dovuto intitolarsi: « La mancanza degli studi religiosi nelle università italiane » (Goblet d'Alviella, nella 'Revue des études ethnographiques et sociologiques' 1909, p. 383). - Nel 1912-13 un incarico ufficiale di storia delle religioni fu istituito nella R. Accademia Scientifico-Letteraria di Milano; un'altro nel 1919-20 nel R. Istituto di studi superiori in Firenze. - I progressi degli studi religiosi in Italia, anche per ciò che si riferisce all' insegnamento universitario, sono seguiti attentamente all'estero (L. H. Jordan, *The study of religion in Italian Universities: a half-century's survey*, The American Journal of Theology, 23, Chicago 1919, 41 sgg.; cfr. Revue de l'histoire des religions, 1912, I, 405; ecc., ecc.; 1919, I, 243; 1920, I, 203).

1 Per l'Italia, vedi: Jordan-Labanca, *op. cit.*; F. Tocco, Rivista d'Italia, 6. 1903, II, 62 sg.; S. Minocchi, La Cultura Contemporanea, 3. 1911, I, 18 sg.; R. Pettazzoni, Nuova Antologia, 1° maggio 1912; E. Buonaiuti, Nuova Antologia, nov.-dic. 1919.

culti, qua e là nella Grecia praticati, certi autori deliberatamente evitarono di parlare - perchè appunto la religione in modo speciale lo vietava (Erodoto 2. 51; Paus. 1. 14, 3; 38, 6; 4. 33, 5) -, mentre di altri più liberamente trattarono; e ancor più liberamente si occuparono delle religioni di altri popoli [1].

Questo interesse descrittivo per i fatti religiosi - etnografico piuttosto che storico, superficiale (se così posso esprimermi) anzi che approfondito nel senso della terza dimensione -, mentre ai tempi di Erodoto era già diffuso (anche il lidio Xanthos), crebbe poi molto più in seguito a quell'ampliarsi degli orizzonti geografici che fu effetto delle conquiste di Alessandro.

Nel vasto disegno concepito da Aristotele - e in gran parte da lui e dai suoi discepoli attuato - di un ordinamento sistematico di tutto il sapere, dovette essere compresa anche la sistemazione di ciò che si sapeva su le religioni e la religione: tanto è vero che uno scolaro appunto di Aristotele - Teofrasto o, piuttosto, Eudemo di Rodi - è ricordato come autore di una τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορία (Diog. Laert. 5, 48). Fu quello, forse, il primo tentativo di una enciclopedia religiosa: certo non fu ancora una storia delle religioni. Nè poteva essere. Mancava, fra l'altro, il criterio della comparazione, e quindi l'attitudine a ravvicinare i fatti disparati e - nello spazio o nel tempo - lontani. I primi 'riconoscimenti' e ravvicinamenti comparativi furono opera di credenti piuttosto che di studiosi. Li fecero - anzi: li sentirono - coloro che in questa o in quella divinità di un qual-

---

1 Ma anche dei misteri egiziani Erodoto ha scrupolo di parlare (2. 170-171).

che culto straniero riconobbero taluna delle divinità proprie. Questa tendenza, che ha origini remote e ragioni cultuali profonde, si accentuò poi sempre più nel corso dell'età ellenistica, e finì per conferire al paganesimo decadente quella sua nota religiosa caratteristica ch'è il sincretismo.

Dal quale riuscì a svincolarsi il Cristianesimo, vincendo contro la Gnosis. E fu vittoria dell'esclusivismo. Nel concetto antico non c'erano religioni vere e religioni false, ma soltanto la propria religione e le altrui. Nel concetto cristiano la religione propria fu anche l'unica vera, e false tutte le altre. Nell'antichità le religioni altrui - più ancora che la propria - avevano potuto essere oggetto di osservazione uniformemente interessata e indifferentemente curiosa. Nel Cristianesimo soltanto la vera religione meritava, in principio, di essere conosciuta: le altre, fin che rappresentavano un pericolo, meglio valeva che fossero ignorate; - oppure ad un solo patto e ad un solo fine importava conoscerle: per oppugnarle e dimostrarne la falsità (Apologetica). Invertita, in certo qual modo, la sfera d'azione, era pur sempre lo stesso *tabu* che ostacolava il sorgere di uno studio integrale delle religioni. Le altre religioni furono considerate come falsificazioni diaboliche dell'unica religione vera e rivelata [1]. E quando (scomparso

---

1 *Rom.* 1. 25 μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει ... καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα. - August. *Retractat.* 1. 13 res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur erat et apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret ... unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari christiana; *de civitate Dei*, 2. 29 non sunt dii, maligni sunt spiritus... ...isti daemones quos adhuc deos putas.

ormai il pericolo) lo studiarle fu consentito, o anche potè essere consigliato (ai fini delle Missioni), un tale studio non andò disgiunto, in generale, da scopi di edificazione, ch'è quanto dire pratici, extra-scientifici.

Le grandi scoperte geografiche dell'età moderna ebbero per effetto - come nell'antichità le conquiste di Alessandro - di allargare gli orizzonti geografici; con questa differenza: che allora i Greci avevano preso contatto con pòpoli di civiltà antica e antichissima, mentre ora furono specialmente popoli 'senza storia' e senza civiltà che si offersero all'osservazione degli Europei. Insieme con la raccolta abbondantissima delle nuove osservazioni religiose, si ebbero anche i primi saggi e tentativi di una indagine comparativa delle religioni. Nel sec. XVII John Spencer col suo *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus* (1685), in cui le istituzioni cultuali ebraiche sono studiate in rapporto con le egizie e le sabée, appare come un precursore. E precursore, in un certo senso, è ancora nel sec. XVIII, il De Brosses con la sua opera *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de la Nigritie* (1760).

In vero, per quanto i tempi ormai fossero maturi, tuttavia prevaleva presso i pensatori una teoria che, pur opponendosi alla dottrina della religione rivelata, insisteva pur sempre, in taluni punti fondamentali, sulle antiche posizioni della Chiesa. Era la filosofia dei deisti, dei razionalisti, dei simbolisti. Al posto della religione rivelata (sopra-naturale) questi filosofi ponevano la religione naturale: da prima chiara e distinta, e poi via via oscuratasi nella coscienza delle genti per il prevalere di simboli, i

quali, escogitati dai sacerdoti per un fine pedagogico, fraintesi poi dal volgo, avrebbero dato luogo – per un processo, dunque, di degenerazione – al formarsi delle varie religioni positive. Il Voltaire si trovava più vicino ch' egli non pensasse ai Padri della Chiesa quando scriveva: " J' ose croire... qu' on a commencé d'abord par reconnaître un seul Dieu, et qu'ensuite la faiblesse humaine en a adopté plusieurs... " (*Dictionnaire philosophique* [1764], art. ' Religion ', 2e question). Dell' atteggiamento voltairiano di fronte alle religioni positive vale la pena di produrre qui un saggio relativo a quella religione ch' è oggetto del nostro libro: " On ne peut lire deux pages de l'abominable fatras attribué à ce Zoroastre, sans avoir pitié de la nature humaine. Nostradamus et le médecin des urines sont des gens raisonnables en comparaison de cet énergumène; et cependant on parle de lui, et on en parlera encore " (*Dict. philos.*, art. ' Zoroastre ') [1].

Tutt'altro è l'atteggiamento dell' Herder, tendente, dal canto suo, ad esagerare invece il valore della religione di Zarathustra, massime dal lato politico e teologico (" Zoroasters Staats-Religion eine Art philosophischer Theodicee ": *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, III er Th., [1787], 12es Buch, 2).

Un segno del prossimo nuovo orientamento degli studi è già implicito, p. es., in queste parole dello

1 Questo articolo non si trova nella prima edizione del *Dictionnaire philosophique portatif* del 1764 (a Londra). L'*Avesta* di Anquetil Duperron uscì nel 1771 (vedi a pag. 6). - Voltaire scrisse anche una tragedia *Les Guèbres ou la Tolérance* (vedi a pag. 228).

Schiller, che sono del 1789: " Le scoperte fatte dai nostri navigatori europei in mari lontani e su spiagge remote offrono uno spettacolo altrettanto istruttivo quanto interessante. Esse ci fanno vedere dei popoli i quali, nei più diversi gradi di civiltà, sono disposti d'intorno a noi come dei fanciulli di età diversa stanno intorno a un adulto e col loro esempio gli ricordano che cosa è stato un giorno egli stesso e donde si è formato " (*Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, Jena 1789). Qui già è in germe la teoria dell' evoluzione applicata allo studio delle civiltà umane. Or gli evoluzionisti si opposero, sì, ai razionalisti in quanto alla idea di degenerazione sostituirono quella di progresso. Ma mantennero la concezione fondamentale di uno svolgimento che presso tutte le famiglie umane si attui nell' identico modo a traverso le medesime fasi. Questo modo, per ciò che riguarda lo svolgimento delle forme religiose, fu determinato dal Comte nel suo sistema dei tre gradi: feticismo, politeismo, monoteismo. Era un'astrazione. E tale rimase anche quando il Tylor e gli antropologisti apportarono la loro variante che pone l'animismo (col relativo culto dei morti [H. Spencer]) al posto del feticismo [1].

Educati alla scuola delle scienze naturali e alle norme dell' osservazione e dell' esperienza fisica e biologica, gli antropologisti videro nell' umanità in primo luogo la specie, e al di sopra di tutte le differenze costruirono il tipo di un uomo sempre eguale a se stesso, destinato a percorrere le medesime fasi di vita, anche di vita religiosa. In tal modo,

---

1 vedi a pag. 77.

perseguendo come nella storia naturale dell' uomo così nella sua storia umana l' uniformità e la legge, rinunziarono a comprendere quel che nella storia pur v' ha di unico e di non riproducibile, quel che una volta tanto avviene e non si ripete mai più. Ed anche presso gli antropologisti la concezione della religione fu dominata da un intellettualismo razionalistico: " Io ho avuto di mira „ - dichiara il Tylor - " l'aspetto intellettuale della religione piuttosto che l' aspetto emozionale.... Coloro pei quali la religione significa prima di tutto sentimento religioso, possono dire di me che io ho scritto sull'anima senz'anima (' soullessly ') e sulle cose dello spirito senza spirito (' unspiritually '). E sia... „ (E. B. Tylor, *Primitive Culture* [1871], II, cap. 17).

Invano, come si vede, altri aveva messo in rilievo l' elemento sentimentale nella religione concepita come stato di coscienza (Schleiermacher). Il sentimento - inteso come ' percezione ' - dell' infinito fu posto a fondamento della religione da Max Müller. E Max Müller è considerato da taluni come il fondatore della moderna ' scienza ' - o ' storia comparata ' - delle religioni. Certo egli è il rappresentante più cospicuo di una scuola che, studiando il linguaggio e - attraverso il linguaggio - il pensiero antichissimo di popoli altamente civili, per ciò stesso si trovava, a differenza della scuola antropologica, orientata nel senso della storia. In questo campo di studi fu riconosciuta e messa in evidenza l' importanza del mito. Se non che, la nuova scienza dei miti si preoccupò anch' essa di ridurre alle leggi della ragione tutta quella assurda e pazzesca e immorale fantasticheria mitologica che pareva un insulto al pensiero umano:

al lume della ragione il mito fu giudicato come un fatto patologico, una *malattia del linguaggio.* Fu, in certo qual modo, ancora una vittoria del razionalismo.

Per un certo tempo mitologia e antropologia furono come due campi di lavoro chiusi l'uno all'altro. Eppure nell'uno e nell'altro si lavorava con lo stesso strumento: la comparazione. Comparatori per definizione erano i seguaci della ' vergleichende Mythologie '. Comparatori anche più sistematici erano gli antropologisti. Diversa era l'applicazione del principio; e in quella diversità era una limitazione; e in quella limitazione era, in germe, un errore: l'errore cui si esponevano gli Indogermanisti limitando la loro indagine a popoli appartenenti ad una medesima famiglia linguistica; l'errore che s'annidava nelle comparazioni degli antropologi, se limitate a quei popoli ' senza storia ' presso i quali il fenomeno religioso si presenta piuttosto in una morfologia statica che in uno sviluppo e in una successione organica di forme.

Occorreva, innanzi tutto, che le barriere fossero abbattute, che fosse tolta di mezzo la divisione troppo assoluta fra popoli civili e popoli ' senza storia ' e senza civiltà, che quei due mondi chiusi studiati separatamente dall'antropologia e dalla mitologia si aprissero e si trasfondessero l'uno nell'altro, integrandosi a vicenda nel superiore concetto di una conoscenza universale dell'umanità religiosa. Solo così poteva sorgere - e sorse - l'idea vera di una scienza delle religioni: come realizzazione di quella universalità che sola vale a conferire ad uno studio carattere di scienza. Ma un'altra cosa anche occorreva, - ed occorre. Occorre che lo studio delle reli-

gioni, scientificamente – cioè universalmente – concepito, sia investito e vivificato dal concetto della storia quale si è venuto maturando nel pensiero moderno. La comparazione, come ravvicinamento ideale e sintesi di elementi estranei – a prima vista – gli uni agli altri, va applicata ai fatti non tanto come punti dello spazio quanto come momenti nel tempo; e dunque non ai fatti avulsi dal loro ambiente culturale e fissati in un isolamento ch'è astrazione fuori dalla realtà [1], bensì in particolar modo agli svolgimenti organici, alle linee dinamiche del divenire. In questo concetto della storia delle religioni si risolve poi, insieme con quello della 'storia comparata delle religioni', anche quello della 'scienza delle religioni'; – la quale invero è la stessa 'storia delle religioni' intesa non come la storia di una religione e di un'altra e di un'altra insieme sommate, ma come la storia di tutte tenuta presente nel fare la storia di ciascuna.

Che la storia delle religioni nel suo stato presente abbia già pienamente attuato questo concetto, non si può dire. Ma che essa proceda – come deve – nel senso di tale attuazione, appare manifesto a chi segue il progresso di questi studi. Definitivamente superato è il punto di vista della mitologia comparata. Nel campo antropologico è pressochè tramontata la teoria classica dell'animismo; mentre i risultati particolari dell'antropologia religiosa vanno soggetti a un continuo processo di revisione e di critica, specialmente nella loro applicazione alle religioni

1 Cfr. Br. Malinowski, Journal of the R. Anthropological Institute, 46, 1916, p. 418 sgg.

storiche. Sintomatico è il fatto che sia sorta recentemente una nuova scuola antropologica - o, più esattamente, etnologica - la quale tende a inquadrare i così detti popoli incolti in un disegno universale della storia della civiltà, superando così definitivamente il concetto di popoli 'non storici'[1]. In questo modo anche le forme 'inferiori' ed elementari della religiosità vengono ad inserirsi nello svolgimento universale della religione.

Maggiore resistenza s'incontra precisamente nell'ordine delle religioni superiori e a noi più prossime. Lo studio del Cristianesimo, ricco di una sua secolare tradizione interna, vivificato dall'esperienza diretta di una vita religiosa attualmente vissuta, è riluttante a ridursi entro i quadri di una storia generale di tutte le religioni. Si direbbe quasi che l'antico *tabu* qui sia ancora in vigore. Alla formula di Max Müller, che chi conosce una sola religione non ne conosce nessuna, Ad. Harnack oppose che chi conosce q u e s t a, conosce pure in certo senso le altre. Sta di fatto che oggi anche il Cristianesimo comincia ad essere studiato - e anche da studiosi usciti dalla scuola dell'Harnack - secondo i criteri di un indirizzo 'storico-religioso'.

La storia - di per sè grandiosa - del Cristia-

---

1 R. Pettazzoni, *La scienza delle religioni e il suo metodo*, Scientia 1913. - Molto esplicita è la dichiarazione di un etnologo che qui riportiamo: « Perhaps the most crying need of anthropology is a certain and reliable method of placing events in time. I do not mean necessarily the dating of events, but the determining of the proper order in which they have successed one another » (A. M. Hocart, Journal of the R. Anthropological Institute, 49: 1919, p. 42).

nesimo, inscritta in quello sfondo ancora più vasto che si stende da Israele fino ad includere l' Islam, ha un valore unico in ordine alla comprensione di quel fatto capitale che è forse il solo a prodursi nella storia religiosa dei popoli quasi con la costanza di una legge: voglio dire la crisi religiosa, il passaggio da una ad un' altra forma di religione, l' abbandono della Tradizione per le vie nuove di una Riforma. Invero non c' è, forse, nella storia delle religioni problema più grande di questo: se quel rinnovamento religioso che si produsse nel giro di pochi secoli tra gli Ebrei con i Profeti, tra gli Irani con Zarathustra, tra i Greci con l' Orfismo, tra gl' Indi con Buddha, tra i Cinesi con Lao-tse (e - per riflesso? - con Confucio), sia effetto di altrettante evoluzioni indipendenti e convergenti, oppure di una irradiazione molteplice da un unico centro sconosciuto. A questo problema, che forse non potrà mai essere risolto, il nostro libro porta pure, indirettamente, un tenue contributo.

Come fine diretto esso si propone - in armonia con gli intenti culturali e divulgativi della nostra Serie - di fornire una esposizione chiara, quanto più è possibile, e breve dello svolgimento religioso più che millennario di uno dei popoli - o gruppo di popoli - più importanti dell' Asia. Lo svolgimento fu l'oggetto capitale del mio studio. Di esso cercai di cogliere le linee maestre. Intorno a queste disposi i fatti particolari nell' ordine - quale mi si presentò - dei rispettivi rapporti. Di tali fatti alcuni dovettero restare nell'ombra; come anche altri punti, che trattati più ampiamente avrebbero dato luogo a un volume

di maggior mole, poterono essere soltanto accennati. Il materiale erudito fu condensato nelle note, insieme con le citazioni; nelle quali credetti opportuno abbondare alquanto, anche per fornire al lettore un sussidio bibliografico sopra un argomento che in Italia non fu mai, credo, trattato in un libro di questo genere. - Di alcune opere più o meno recenti potei avere notizia soltanto indiretta: p. es. di E. Reuterskiöld, *Zarathustras religions-historiska ställning*, Upsala 1914, e di J. H. Moulton, *The Teaching of Zarathustra*, London 1917. La trattazione del Clemen sulle fonti classiche della religione persiana (C. Clemen, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XVII, 1, Giessen 1920) da lui raccolte (*Fontes historiae religionum ex autoribus graecis et latinis*, 1: C. Clemen, *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn 1920), mi giunse quando il libro era già stampato; così pure il lavoro di J. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum* (*Unterschiede, Uebereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen*), Gies sen 1920. - Per ciò che è esposizione sistematica e informazione di dettaglio rimando ai Manuali di storia delle religioni e alle Enciclopedie religiose. - Pel rendimento dei passi dell' Avesta e dei Veda mi valsi delle traduzioni indicate.

*Bologna, novembre 1920.*

R. Pettazzoni.

# SOMMARIO

# LA RELIGIONE DI ZARATHUSTRA

## NELLA STORIA RELIGIOSA DELL'IRAN

I.

# Il problema del Zoroastrismo.

Quella religione che dal suo fondatore Zarathustra (Ζωροάστρης, *Zoroastres*) [1] si denomina *Zoroastrismo* *, fu in un certo momento la religione di uno stato nazionale iranico.

Questo fatto, per quanto indeterminato nella sua enunciazione provvisoria, pone subito un problema per la storia delle religioni. Il problema sta in ciò, che le religioni sorte per opera di un fondatore sono in generale ultranazionali con tendenze universalistiche. Tali il *Buddismo*, il *Cristianesimo*, il *Maomettismo*. La religione di Zarathustra in quel suo momento nazionale costituisce adunque una eccezione.

Ancora. Del Zoroastrismo è caratteristica la credenza in un Dio solo: *Ahura Mazda (Ormazd)*. L'op-

---

* Essa si chiama anche: *mazdeismo*, dal nome del suo dio supremo, (*Ahura*) *Mazda*; *avestaismo*, dal nome del suo libro sacro, l'Avesta; *parsismo*, dal nome dei fedeli (i *Parsi*) che ancor oggi la professano (nell'India) - Cfr. A. V. W. Jackson, *Die iranische Religion*, in Geiger-Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie* (Strassburg 1895-1904) II, 615.

positore di Ahura Mazda, il principio del male, *Anrama(i)nyu (Ahriman)*, non è un dio: è l'antidio, l'antitesi dualistica del dio vero e sommo; e da questo dualismo viene all'idea monoteistica mazdea forse minor jattura di quella che talvolta parve venire al monoteismo cristiano dal dogma della Trinità.

Ci sono bensì nel Zoroastrismo degli altri esseri, oltre Ahura Mazda, che sono oggetto di adorazione; ma non intaccano il suo monoteismo, perchè non sono iddii. I più eccelsi, i più vicini ad Ahura Mazda, sono i sei *Amesaspenta (Amsaspand)*, i 'santi immortali': divini sì, ma non iddii: piuttosto astrazioni (il pensiero buono, l'ordine, la sovranità, la pietà, la integrità, l'immortalità), qualità del Dio unico astratte da lui. Molto più numerosi, anzi numerosissimi [2], sono i *Yazata (Ized)*, i 'venerabili', analoghi ai 'Santi' nel Cristianesimo. Neanche da questi è menomato il monoteismo mazdeo, - come dal culto dei Santi non è menomato il monoteismo cristiano. Altrettanto è da dire a proposito delle *Fravasi (Ferver)*, che sono le anime dei giusti [3].

Or questo monoteismo della religione di Zarathustra pone un altro problema. In che rapporto sta esso con gli altri monoteismi: l'ebraico dei Profeti, il cristiano, l'islamico? Questi si compongono in una linea unica e continua, onde si disegna la storia del monoteismo quale si svolse a partire dai primi Profeti ininterrottamente sino a Gesù e sino a Maometto, prima tipicamente ebraico e giudaico, fra il politeismo delle altre religioni orientali [4], poscia cristiano ed islamico nelle successive attuazioni del suo programma universalistico. Or come, dunque, si formò quell'antico monoteismo di Zarathustra, unica for-

mazione monoteistica presso un popolo di lingua ariana, fuori della grande via millennaria percorsa dal monoteismo d'origine israelitica? Come e quando comparve su l'orizzonte religioso dell'Iran questo spirito nuovo che trasfigurò le credenze tradizionali, sollevando la fede verso l'ideale etico del Dio unico sopra gli iddii molti e diversi del politeismo?

Un politeismo nazionale, un 'paganesimo' naturistico, quale sino all'avvento del Cristianesimo fu la religione dei Greci e degli Italici e dei Germani, quale già nell'Asia fu la religione degli Indi (Indoarii) prima (e dopo) di Buddha: tale era stata anche la religione primitiva delle genti iraniche, e tale era tuttavia quando sorse in mezzo a loro Zarathustra.

Per risolvere questi problemi, la storia delle religioni dovrebbe innanzi tutto poter disporre di dati sicuri sulla storia interna del Zoroastrismo. Sarebbe questa una prima condizione necessaria, se non sufficiente, per costruire la storia religiosa dell'Iran in rapporto con la storia generale delle religioni. Se non che, qui appunto i dati sicuri fanno difetto. Dalla determinazione cronologica dell'età di Zarathustra dipende tutta la concezione dello svolgimento religioso iranico. Ma quali furono i tempi del fondatore?

Stando alle tradizioni dei Parsi odierni, con cui si trovano d'accordo altre testimonianze orientali (siriache ed arabe) di carattere tradizionale [5], la predicazione di Zarathustra sarebbe da porre intorno al 600 av. Cr. [6].

In generale è la tradizione interna di una religione quella che tende a spostare verso un'antichità remota l'epoca delle origini. Anche Zarathustra è ripor-

tato al 6° o al 5° millennio av. Cr.: ma solo da autori greci [7]. La tradizione orientale appare dunque, nel rispetto cronologico, più ragionevole. Nasce tuttavia un dubbio. Nei testi sacri del Zoroastrismo è parola di un re *Vistaspa,* presso il quale visse Zarathustra, e che fu convertito alla nuova fede (Yast 13. 99). *Vistaspa* (gr. *Hystaspes*) si chiamò anche il padre di Dario I. La tradizione identifica i due Vistaspa [8]. Ma il padre di Dario era figlio di *Arsama* [9]. L'altro Vistaspa era figlio di *Aurvataspa* (Yast 5. 105). Si tratta dunque, piuttosto, di due personaggi distinti [10]. Bensì nella tradizione poterono esser confusi [11]; nel qual caso anche i tempi del padre di Dario (Dario salì al trono nel 521 av. Cr.) sarebbero stati assunti, approssimativamente, come i tempi del fondatore [12].

Passando dalla tradizione antica alla critica moderna, troviamo una varietà ancora più grande nelle date assegnate alla prima comparsa di Zarathustra. Le ipotesi estreme sono quelle di M. Haug e di J. Darmesteter. Al tempo dell'Haug gli studi su la religione, la lingua, la storia e tutta la civiltà iranica erano essenzialmente dominati dall'indirizzo della scuola filologica indianistica, vale a dire da quello speciale indirizzo comparativo che dall'ordine dei fatti linguistici, preso come base fondamentale e punto di partenza, si estendeva all'ordine dei fatti mitologici, nonchè religiosi: l'Avesta si spiegava coi Veda. Dalla primitiva comunità delle genti indoiraniche si separarono gl'Iranici in età remota; e la separazione dovette avvenire, secondo l'Haug [13], per causa di differenze profonde che si erano determinate in seno alle varie tribù, e poi via via accentuandosi e polarizzandosi, di un popolo avean fatto

due, e tra i due avean resa impossibile la vita in comune; onde la lotta era divenuta inevitabile; e finalmente scoppiò; e fu lotta religiosa; e la divisione fu uno scisma sotto il segno della religione. Chè quelle oscure correnti ond' erano travagliate le moltitudini presero corpo ed anima in una formula di fede per virtù di un uomo profetico ed eroico che le chiarificò, le rivelò, le espresse: Zarathustra. Il quale, dunque, sarebbe stato veramente il padre della nazione; chè la nazione comincerebbe con lui, e il suo credo comincerebbe con la nazione. Onde, anche, non ci sarebbe un paganesimo iranico, ma soltanto uno indoiranico; dal quale il popolo di Zarathustra si sarebbe liberato inaugurando nello stesso tempo la sua propria vita nazionale e la sua religione. E per odio atavico contro i fratelli aborriti, avrebbero, gl' Iranici, aborrito anche gl' iddii di quelli; e *deva*, la voce indiana che significa 'iddio', dovè suonare sulle loro labbra (nella forma *daeva*) come nome di demoni; mentre gli Indiani, a significare 'demonio' avrebbero adottato viceversa quella parola (*asura*) con cui gli Iranici designarono la divinità (*Ahura*).

Così l' Haug concepiva le origini del Zoroastrismo. E non teneva conto del fatto che *asura* in India ha il senso di 'demonio' (in opposizione a *deva*) soltanto in testi relativamente meno antichi (in ispecie brahmanici), mentre primitivamente (negli inni vedici) fu applicato a questa e a quella divinità (Varuna, Indra, Agni, Rudra); onde appare che il senso suo originario (indoiranico?) dovette esser quello di 'essere divino', con valore generico e indifferente; il quale poi si determinò, nell' India, in senso male-

fico, ma soltanto per via di un processo linguistico ulteriore e specificamente indiano, e non già per alcuna ragione primitiva di carattere religioso [14]. In realtà l'ipotesi dell'Haug era destinata a cadere, al pari di moltre altre formulate dalla scuola ch'egli seguì; – la quale usava costruire la storia religiosa (Max Müller) sopra una base linguistica, quasi che l'ordine dei fatti linguistici possa – chi sa perchè? – trasferirsi e tradursi nell'ordine dei fatti religiosi.

A tale scuola si formò anche il Darmesteter. Ma, dopo aver dato il suo tributo agli studi d'ispirazione indianistica e mitologica [15], se ne svincolò, e battè una nuova via. L'Avesta, come base fondamentale di ogni ricerca e di tutta la ricerca iranistica; l'intelligenza del testo come strumento e insieme come fine; l'Avesta spiegato non coi Veda, ma con l'Avesta stesso, in primo luogo, e, secondariamente, col sussidio dell'esegesi tradizionale esercitata già dai Parsi e tramandata nei loro scritti in lingua *pehlvi* (medio-persiano): questi furono i concetti che il Darmesteter mise in opera ed applicò nella sua traduzione e nel suo commento al libro sacro della religione di Zarathustra [16]. In questo lavoro filologico e storico-letterario sta il suo merito precipuo e duraturo, ond'egli degnamente continuò e promosse la difficile opera d'interpretazione dei testi sacri del Zoroastrismo, tentata già in Francia nel secolo XVIII da Anquetil Duperron, che fu il primo a rivelarli all'Europa [17], fondata poi in modo sistematico da E. Burnouf [18].

Questa opera di esegesi e di critica che faceva tesoro dei dati tradizionali, giungeva a delle conclusioni assolutamente contrarie alla tradizione. L'idea

ortodossa di un Avesta composto tutto sotto l'ispirazione più o meno diretta di Zarathustra, non reggeva all'analisi filologica e linguistica. L'Avesta non ha unità di composizione: risulta di scritti diversi, composti in tempi diversi. Le differenze più sensibili sono fra le *Gatha,* che costituiscono il nucleo più antico e le altre parti dell'Avesta (*Yasna* [extra-gathico] [19], *Vendidad, Yast*), che sono indubbiamente più recenti. La lingua delle Gatha è più arcaica di quella del rimanente Avesta [20].

La critica interna e formale dei testi ha pure un grande valore per la storia religiosa del Zoroastrismo [21]. Si pensi, per analogia, all'importanza che ha la critica biblica per la ricostruzione della storia religiosa d'Israele. Alle differenze formali corrispondono, in realtà, delle notevoli differenze di contenuto fra le Gatha e gli scritti avestici più recenti. Esse fanno testimonianza di uno svolgimento delle idee religiose analogo a quello delle forme linguistiche. Così, quel dualismo antagonistico fra un principio del bene e un principio del male ch'è dottrina capitale e caratteristica del Zoroastrismo, solo nelle parti meno antiche dell'Avesta ci appare nella sua piena formulazione [22]. Nella Gatha, invece, è presente sì, ma meno accentuato; chè ivi (Yasna 30, 3 sgg.) l'opposizione è fra uno spirito maligno, *Anra ma(i)nyu* (*Ahriman*), e uno spirito buono e benedetto, *Spenta ma(i)nyu*; il quale appartiene naturalmente ad Ahura Mazda, e quindi è, in certo senso, tutt'uno con lui (Yasna 30, 5) - è il suo spirito -, ma, fin che ed in quanto ne resta distinto, è subordinato a lui, e dunque di grado inferiore, e di questo grado è dunque anche lo spirito avversario [23]. Così

pure, l'idea degli Amesaspenta ci appare in forme diverse, corrispondenti a momenti successivi, nelle Gatha e nell'altro Avesta: chè nelle Gatha quei sei attributi della divinità figurano come staccati da essa, operanti e viventi quasi di vita propria (pur conservando il loro carattere essenziale di astrazioni), senza ancora chiamarsi col nome collettivo di Amesaspenta [24]; mentre nelle altre parti si consolidano in gruppo settenario con Ahura Mazda, che diventa il primo di essi, e tutti poi singolarmente accentuano sempre più il loro aspetto concreto e individuale come di persone, assumendo figura di arcangeli, e venendo in ultimo ad essere associati ciascuno a una determinata sfera del mondo materiale [25].

Questo svolgimento delle idee religiose, importantissimo per la storia del Zoroastrismo, non è tuttavia la storia del Zoroastrismo. Ricavato, com'è, per via di analisi interna testuale, rimane storicamente indeterminato, quasi come lo schema di una successione ideale fuori del tempo. A fissarlo nel tempo occorre un dato cronologico, che traduca quel prima e quel poi relativo in termini assoluti [26]. Un dato di questo genere credette il Darmesteter di scoprire nello stesso Avesta; e lo segnalò come quello che stabiliva un termine *post quem* alla composizione delle Gatha, e dunque, relativamente, di tutto l'Avesta. Su questo dato egli costruì quindi tutta una teoria sulle origini e la storia del Zoroastrismo, una soluzione del problema zoroastrico ch'egli chiamò appunto ‘storica’ in opposizione tanto alla soluzione ‘vedizzante’ (dell'Haug) quanto a quella tradizionale (dei Parsi) [27].

Anzi che portarsi sui primordi della vita iranica,

l'interesse del Darmesteter si concentrava invece specialmente sull'epoca che seguì alla caduta dell'impero persiano degli Achemenidi per opera di Alessandro. Per la grande strada aperta dalla penetrazione ellenistica poterono ultimamente giungere in Persia, insieme con altre correnti di pensiero filosofico e religioso, anche certe idee che già si erano incontrate in Alessandria con le dottrine bibliche, confluendo nella filosofia di Filone, e ora dunque, in Persia, venivano una seconda volta a contatto con la religione di un altro popolo orientale. Da questo incontro, e da una conseguente trasfigurazione delle credenze persiane, nasceva l'Avesta, portando in sè il segno rivelatore della sua origine in quelle figure di arcangeli o demiurghi che sono i sei 'santi immortali', gli Amesaspenta, ministri di Ahura Mazda, i quali fortemente somiglierebbero - secondo il Darmesteter - alle δυνάμεις di Filone, e più specialmente *Vohu Mano*, il 'Buon pensiero', il primo degli Amesaspenta, somiglierebbe all'idea del Λόγος ϑεῖος filoniano [28] (e del Λόγος neoplatonico). E poichè, secondo la cronologia, le idee di Filone non poterono diffondersi in Persia che durante o dopo il 1° sec. av. Cr., ne consegue che le Gatha, come quelle che sono la parte più antica dell'Avesta, dove la gloria degli Amesaspenta è celebrata ed esaltata, - e quindi a più forte ragione le altre parti (più recenti) del testo avestico -, non potranno essere anteriori all'èra volgare; e l'Avesta dunque, nel suo complesso, sarà stato composto nei primi secoli dopo Cristo, quando la lingua avestica era già una lingua morta, tramandata solo in testi antichi. I quali avranno fornito il modello linguistico ai libri sacri della nuova fede:

linguistico e non altro; chè di quei testi pre-avestici 'il n' en reste pas une page reproduite littéralement dans l' Avesta ' [29]; - mentre nell' Avesta il contenuto sarebbe per la più gran parte nuovo ed originale, e sarebbe precisamente la dottrina di Zarathustra. Non che Zarathustra sia vissuto effettivamente in quei tempi storici: Zarathustra è una figura mitica della tradizione iranica antichissima [30]; ma dietro quella figura amò nascondersi il fondatore per promulgare sotto quel nome venerato la nuova dottrina, e così conferirle (e allo stesso fine serviva la forma linguistica arcaica) il prestigio dell' autorità e dell' antichità.

Tale è la teoria 'storica' del Darmesteter. In realtà la sua storia del Zoroastrimo è costruita su la storia letteraria e la critica filologica dell'Avesta [31]: l' ordine dei fatti letterari è assunto come ordine dei fatti religiosi. Nella teoria dell' Haug, che rappresenta l' estremo opposto *, erano invece i fatti linguistici che si traducevano in termini di storia religiosa. Con ciò è fatta la critica dell' una e dell' altra teoria: la critica, s' intende, storico-religiosa.

In realtà l' Avesta quale noi lo possediamo nella sua forma *vulgata* [32] risale soltanto all' epoca dei Sassanidi. L' Avesta sassanidico, molto più ampio dell' Avesta attuale [33], aveva già una storia. La tradizione *parsi* parla di testi sacri esistenti già al tempo degli Achemenidi, distrutti e dispersi in gran parte dai Greci conquistatori [34]. L' esistenza di testi in epoca relativamente antica non è esclusa dallo stesso Darmesteter; ma non sarebbero stati testi avestici; e

---

* v. sopra a p. 4, sg.

nemmeno zoroastrici nel senso di: testi del Zoroastrismo [35]. Là dove ha principio, secondo lui, l'Avesta scritto (le Gatha), ivi anche egli fa incominciare propriamente il Zoroastrismo come nuova religione.

Ma le Gatha, prima di essere scritte, poterono essere tramandate a memoria [36], e chi sa per quanto tempo [37]. L' analogia dei Veda, i testi sacri dell' India [38], è da tener presente, a questo proposito: anche i Veda, prima di esser fissati con la scrittura, furono tramandati oralmente per lunga serie di generazioni. Con questa semplice possibilità si schiudono alla storia religiosa gli orizzonti di una antichità più remota. Quel piano apparente su cui la tradizione dei Parsi riporta e descrive in disegno lineare tutto il sistema della dottrina quale è contenuto in blocco nell' Avesta, l' analisi filologica lo ha approfondito in una serie di vedute stereoscopiche. Ma oltre il punto cui quell' analisi giunge, e al quale il Darmesteter si ferma, la serie delle vedute si prolunga ancora in una lontananza indefinita. Indefinita e indefinibile fin che restiamo chiusi dentro la cerchia del testo e della sua esegesi interna. Dai quali invano il Darmesteter cercò di ricavare una determinazione cronologica positiva, che essi non danno. E altrettanto sono insufficienti a fornire una determinazione spaziale.

Dove furono composte le Gatha? in qual parte del mondo iranico? La lingua morta in cui secondo il Darmesteter l'Avesta fu scritto, dovè pur essere un tempo una lingua viva e parlata in una data regione dell' Iran. Se la composizione della Gatha è anteriore alla loro prima redazione scritta, è verosimile che esse siano state composte precisamente là dove era

parlato l'idioma loro. Ma questo 'dove' resta indeterminato. Lo studio critico dell'Avesta ci fa bensì toccare con mano lo svolgimento dell'idioma avestico dalle Gatha ai testi più recenti 39. Ma quanto alla individuazione di quell'idioma non va oltre una conclusione di carattere negativo: l'Avestico certamente non era la lingua della Persia. Altrettanto è certo che era una lingua iranica. Di qual parte dunque dell'Iran? occidentale o orientale? Questa ulteriore determinazione è lasciata nel campo delle congetture; tanto è vero che qualcuno si è pronunziato per la Media, altri per la Bactriana.

Stando così le cose, essendo insufficienti i dati interni dell'Avesta per costruire la storia positiva del Zoroastrismo, acquistano particolare valore quei dati esterni che per avventura soccorrano come punti fissi d'appoggio e di controllo al fluttuare della tradizione testuale. Si pensi, per analogia, all'importanza che hanno per la storia del Buddismo, le iscrizioni di Asoka, in quanto forniscono dei dati cronologici sicuri che invano cercheremmo nel mare immenso degli scritti canonici. Si pensi anche a quel che significa per la storia religiosa del Giudaismo la scoperta dei papiri di Elefantine. E specialmente a proposito degli studi biblici si tenga presente quel più recente indirizzo che tende ad allargare la concezione della storia religiosa ebraica costruita sui dati della critica biblica, coordinandola allo svolgimento generale della storia culturale e religiosa degli altri popoli dell'Oriente Antico.

Dati che si riferiscono alla storia religiosa dell'Iran s'incontrano su monumenti e documenti del-

l'Oriente, come presso autori greci (e latini). Complessivamente essi interessano l'antica storia religiosa iranica per un corso di tempo quasi due volte millennario, risalendo i più antichi (documenti di Boghazköi) * ad un' epoca (XIV sec. av. Cr.) di gran lunga anteriore alla formazione del Zoroastrismo. I più recenti cadono in piena epoca cristiana.

Secondo Pausania (5. 27, 5-6), c'erano dei Magi in Lydia (Hierocaesarea e Hypaepa): celebravano un rito del fuoco entro un edificio *ad hoc*, avevano un costume rituale (la tiara), avevano un libro sacro scritto in una lingua incomprensibile, la cui recitazione faceva parte del culto. Che si tratti di sacerdoti del Zoroastrismo e di testi zoroastrici non si può affermare con sicurezza assoluta [40]; ma è molto probabile. In tal caso avremmo qui una conferma indiretta dell' esistenza di scritture avestiche per lo meno nel II, verosimilmente già nel I sec., dopo Cr.

In pieno e dichiarato Zoroastrismo ci trasporta Plutarco, per via di un suo passo dedicato agli Amesaspenta, nel quale egli li designa come θεοί e creature di Ahura Mazda, e traduce i loro sei nomi avestici in equivalenti greci [41].

Ma, prima ancora che da Plutarco, uno degli Amesaspenta, e precisamente il primo, Vohu Mano, il 'buon pensiero', è menzionato già da Strabone (11. 8, 4; 15. 3, 15) nella forma transliterata Ὠμανός. E Strabone viaggiò in Oriente certo prima dell'èra volgare: non più tardi, almeno, del 29 av. Cr. È questa una prima difficoltà che si oppone all'ipotesi del Darmesteter. Ricavata, questa ipotesi, sostanzialmente

---

* v. oltre a p. 46.

dall'analisi interna dell'Avesta, non fa meraviglia che sia andata ad urtare contro dati forniti da testimonianze esteriori. Sta di fatto che in un tempo in cui Filone verosimilmente non era ancora, od era appena nato [42], Vohumano doveva già esser presente, come elemento della religione e del culto, in paese iranico, se di là – e di là soltanto – aveva potuto trapiantarsi in Cappadocia, dove appunto lo trovò Strabone; e ve lo trovò associato nel culto con la dea Anahita (᾿Αναῖτις) [43]. La quale, sebbene figuri poi anche fra i santi (*yazata*) dell'Avesta (Yasna 65, Yast 5), tuttavia apparteneva essenzialmente alla religione popolare; e vi era onorata, verosimilmente per suggestione assiro-babilonese, certo contro il costume iranico genuino [44], anche in forma antropomorfa, con statue e simulacri [45]; e dunque aveva un carattere essenzialmente diverso da quello del ' pensiero buono ' di Zarathustra, e in genere da tutto lo spirito del Zoroastrismo quale noi lo sentiamo attraverso le Gatha. Onde è lecito inferire che Vohu Mano, prima di riuscire ad essere associato nel culto ad Anahita, abbia dovuto subire quel necessario processo di trasformazione onde ebbe a rinunziare a buona parte del suo carattere primitivo di astrazione e quasi ipostasi del dio supremo, e potè assumere via via un aspetto più popolare e fortemente personale nel senso antropomorfo, sino a divenir passibile di figurazione plastica in un simulacro che Strabone appunto vide portato in processione solenne [46]. Certo questo processo di alterazione delle idee genuine del Zoroastrismo sarà stato in parte promosso dal loro trapiantarsi in paese straniero o, comunque, lontano da quei centri dove

la credenza poteva attingere alle fonti stesse del pensiero zoroastrico. Che le idee religiose sogliono perdere della loro primitiva purezza allontanandosi dal luogo di origine, è una legge generale che si verifica per gli stessi Amesaspenta anche in un altro momento migratorio della loro storia: non più verso occidente, ma verso oriente: verso i paesi di confine tra la Persia e l'India, dove, su le rovine della signoria greca dei Seleucidi (circa 250 av. Cr.), e dei successivi stati greco-bactriano (circa 130 av. Cr.) e greco-indiano (25 av. Cr.), sorse quel regno indoscitico (dei Kusana) che ebbe poi il suo maggiore splendore all'epoca dei re Kaniska (78-110 d. Cr.) e Huviska (110-130 d. Cr.)[47]. Del quale regno, come furono molteplici i fattori etnici e i fattori politici, così fu composita la religione, come quella che risultò da un amalgama di elementi greci, indiani (buddistici) e persiani (zoroastrici): non semplicemente aggregati insieme e giustaposti, ma nella mescolanza alterati e in genere diminuiti di valore etico e spirituale, accresciuti, in vece, di carattere antropomorfico; - onde vennero ad essere rappresentate su le monete di questi re[48], fra altre figure[49], anche le astrazioni proprie della religione di Zarathustra[50], e tra queste - sulle monete di Huviska - anche un *Sahrevar*[51] che non è poi altro se non l'Amesaspenta *Khsathra va(i)rya*, 'la sovranità eletta'. Chè se questo fatto era pel Darmesteter argomento a sostenere che verso il 100 d. Cr. dovean dunque esser già composte le Gatha - nelle quali appunto Khsathra va(i)rya e gli altri Amesaspenta sono glorificati -, si potrà dunque applicare lo stesso argomento anche a Vohu Mano quale ci si presenta nel culto di

Cappadocia, per inferirne che all' epoca in cui Strabone ne vide il simulacro, anche a quell' epoca le Gatha dovevano già esser composte.

Alla stessa conclusione porta anche la considerazione di un altro fatto. In Commagene (sempre, adunque, nel raggio di espansione occidentale dell' iranismo), sono stati scoperti su un contrafforte del Tauro - il Nemrud Dagh - i resti del sepolcro monumentale di Antioco I (Epiphanes), che fu re di Commagene dal 69 al 34 circa av. Cr. [52]. Il sepolcro era adorno di figure di divinità, le quali nelle iscrizioni relative, nonchè nella grande iscrizione monumentale [53], son designate con nomi compositi secondo il gusto sincretistico del tempo e in considerazione della duplice discendenza, persiana (parthica) e greca (Seleucidica), di cui quel sovrano si vantava. Tali divinità sono: Zeus-Oromasdes, Apollon-Mithra-Helios-Hermes e Artagnes-Herakles-Ares [54]. Di esse Artagnes è, in forma grecizzata, Ver(e)thraghna, che compare nell'Avesta come uno dei *yazata* [55], ' la vittoria ', ma ha origini prezoroastriche [56]. Lo stesso è di Mithra. Ma Oromasdes, cioè Auramazda (nell' Avesta: Ahura Mazda), fu il nome specificamente zoroastrico della divinità suprema, e dunque attesta che il zoroastrismo doveva essere già un fatto compiuto per lo meno nel sec. I av. Cr.

Con questi dati non si raggiunge tuttavia una antichità molto più alta di quella proposta dal Darmesteter, nè una visione storica molto diversa. Chè si rimane nel giro dei primi secoli precristiani; e un Avesta le cui origini cadessero entro tale epoca, potrebbe sempre esser pensato, se non come un prodotto gnostico nel senso specifico della parola,

(così appunto il Darmesteter concepì le Gatha: come il primo prodotto del gnosticismo [57]), tuttavia come un prodotto sincretistico e, in sostanza, dovuto, più che ad un moto di origine iranica interna, alla virtù rinnovatrice di uno spirito venuto dal di fuori a galvanizzare le vecchie credenze iraniche: quello spirito che vastamente circolò nell'Oriente nei secoli dell'ellenismo. E appunto in questo senso l'ipotesi del Darmesteter è stata corretta dal Lagrange [58]. Il quale, rinunziando ad una cronologia a date precise, abbandonando la paternità e la discendenza filoniana, pensò tuttavia che la religione dell'Avesta sia stata generata dal soffio possente di una fede nuova e straniera, abbattutosi sulla coscienza delle genti iraniche in un momento unico della loro storia: quando, cioè, al declinare della dominazione greca, risorsero nell'Iran le aspirazioni all'indipendenza e presero corpo nella fortuna politica dei Parthi. In quell'epoca, e precisamente circa la metà del II sec. av. Cr., sarebbero state composte le Gatha da autori anonimi, che vollero dare ai loro scritti l'autorità delle cose sacre attribuendone la paternità all'antico eroe venerato, Zarathustra, preesistente nel mito e nella leggenda, e pertinente a quel paganesimo iranico che dunque avrebbe continuato a svolgersi ininterrotto fino al II secolo av. Cr.

Non è certo, neanche questa, una data sicura. Appare, sì, più plausibile di quella del Darmesteter. Resta a vedere se non debba essere a sua volta spostata ancora all'indietro, ove occorra tener conto di altri fatti pei quali essa non fornisca una spiegazione soddisfacente.

In Cappadocia, dove già constatammo la pre-

senza di un elemento indubbiamente zoroastrico – Vohu mano –, adorato in figura di iddio personale insieme con Anahita, secondo la testimonianza di Strabone *, un altro documento di mazdeismo è fornito da una iscrizione in caratteri aramaici, di epoca anteriore a Strabone [59]. È la stessa religione mazdea, la *Den Mazdayasnis* – avest. *Daēnā* (neop. *dīn*) *mazdayasnis* [60] –, la ' buona religione di Ahura Mazda ', che nel linguaggio della iscrizione appare personificata e concepita quasi come dea [61], come sorella e sposa [62] del dio Bel – qualunque sia il ' Baal ' locale (Mithra? o forse lo stesso Ahura Mazda?) che è da intendere designato con questo nome generico –, e parla in prima persona così: ' Io sono la sposa del re Bel '.

Procediamo ancora a ritroso.

Se c' è dottrina tipicamente zoroastrica, essa è quella del dualismo antagonistico fra un principio del bene e un principio del male. Da testimonianze classiche [63] risulta che tale dottrina doveva essersi formata già prima del II sec. av. Cr. Plutarco ne parla diffusamente senza precisare le sue fonti, tranne una; e questa è: Teopompo [64]. Scritti di Teopompo, nonchè di Ermippo, di Aristotele e di Eudoxo, sono citati da Diogene Laerzio [65] come contenenti notizie relative alla dottrina dualistica dei magi. La critica si è molto esercitata intorno a tali testimonianze [66]. Ma non è facile distruggere il loro valore [67].

Se c'è un costume caratteristico del Zoroastrismo e scrupolosamente osservato dai suoi fedeli, è l' esposizione dei cadaveri [68], i quali, non potendo essere sepolti nè cremati, perchè la religione espressamente

---

* v. sopra a p. 14.

lo vieta [69], son lasciati in pasto alle fiere e agli uccelli di rapina. Ancor oggi le sinistre torri del silenzio *(dakhma)* [70], rotonde, scoperchiate e massicce si ergono in luoghi montuosi e disabitati ad accogliere le spoglie dei seguaci di Zarathustra. Or di questo costume è già un cenno in Erodoto (I. 140), a proposito dei Magi.

Nelle notizie di Erodoto sulla religione dei Persiani (I. 131-140) non è fatta menzione esplicita di Zarathustra e del Zoroastrismo: bensì è accentuata la posizione speciale dei Magi, e il regime loro di vita e di pratica religiosa, profondamente diverso dal costume vigente fra il popolo. Tra l'altro è notata (I. 140) la curiosa guerra senza quartiere (ἀγώνισμα μέγα..... αὐτοχειρίῃ πάντα..... κτείνουσι) che i Magi conducono contro certi animali (formiche, serpenti e simili), mentre rispettano i cani. Anche questo è un tratto essenzialmente zoroastrico, il quale si riconduce alla dottrina fondamentale del dualismo, concepito e sentito come lotta incessante che si combatte fra il regno del bene e il regno del male, nei quali rispettivamente si ripartiscono tutte le creature.

Quanto alle ' incantazioni ' liturgiche (ἐπαοιδήν) che, sempre secondo Erodoto, i Magi recitavano nella celebrazione del sacrifizio [71], e cui davano il nome di ' teogonie ', esse ci fanno pensare all'esistenza di testi rituali, oralmente *, se non scritturalmente, tramandati con la fedeltà più scrupolosa, quale era richiesta come condizione necessaria per la validità del sacrifizio [72].

---

* v. sopra a p. 11.

L'esistenza di testi sacri preavestici è ammessa, come dicemmo, anche dal Darmesteter *. Nè, invero, le Gatha avrebbero potuto esser composte in una lingua morta, se questa non fosse stata comechessia tramandata dai tempi in cui era stata una lingua viva. Or se per altra via c'imbattiamo, già in età relativamente antica, in idee e costumi che sono caratteristici del più genuino Zoroastrismo qual è rappresentato dalle Gatha, vien fatto naturalmente di domandarsi se quei più antichi testi 'pre-gathici', quelle 'teogonie' liturgiche che i Magi recitavano, non siano invece, proprio essi, tutt'una cosa con le Gatha 73. In realtà tutti questi elementi di Zoroastrismo diffuso che noi abbiamo incontrati allo stato sciolto risalendo i secoli fino al v av. Cr., difficilmente - tanto sono numerosi e tipici - possono passare per formazioni naturali, non ancora organizzate, di un Zoroastrismo *avant la lettre,* mentre trovano la loro spiegazione ovvia in rapporto e in dipendenza dal Zoroastrismo già fondato come tale e già esistente.

Che il Zoroastrismo esistesse già nel v sec., che dunque nel v sec. la sua fondazione dovesse già essere avvenuta, si rileva in modo sicuro da un documento, anch'esso extrairanico, che fa parte di una scoperta recente. Si tratta dei papiri aramaici di Elefantine 74. In questi papiri si fa menzione sovente di Arsama, un persiano che fu governatore (satrapo) dell'Egitto nella seconda metà del sec. v av. Cr. (sotto Dario II, 424-405), e in tale qualità ebbe più volte ad occuparsi delle contese religiose dei

* v. sopra a p. 10.

suoi sudditi, e precisamente di quelle che ebbero luogo fra gli Egizi e i Giudei di Elefantine. In uno dei papiri (n. 10) lo stesso Arsama (? o un altro funzionario?) è designato come *mazdayasna* [75], cioè 'mazdeista', propriamente: 'adoratore di Mazda'. *Mazdayasna* è infatti nell'Avesta (Yasna 12, 1 sg., ecc.) il termine tecnico per designare i seguaci della buona religione, quella di Zarathustra, il *mazdeismo*, così denominato dal nome del suo dio Ahura Mazda. *Ahura Mazda* significa il 'signore sapiente', 'colui che sa', 'colui che osserva' (propriamente 'colui che ha in mente, in memoria'): dunque è nome che difficilmente può essere di origine tradizionale e popolare; anzi rivela la sua origine riflessa, dovuta al pensiero di un fondatore. In realtà è difficile concepire Ahura Mazda indipendentemente da Zarathustra. Si aggiunga che anche nelle iscrizioni di Dario I già è invocato Auramazda *. *Auramazda* è la forma persiana ('antico-persiana') [76] dell'avestico *Ahura Mazda*. Poichè le iscrizioni di Dario I sono certamente anteriori alla sua morte, che avvenne nel 485 av. Cr., la presenza di Auramazda in queste iscrizioni riporta le origini del Zoroastrismo per lo meno al VI sec. av. Cr.

Qualcuno è andato anche più in su: sempre fondandosi su dati esterni, e proprio su un altro documento messo in rapporto con lo stesso nome di Ahura Mazda. Sopra un prisma di argilla, rinvenuto nel 1874, è un'iscrizione in caratteri cuneiformi relativa al re assiro Sargon (722-705 av. Cr.), nella quale si legge una serie di nomi personali (*Upāma, Su-*

---

* vedi oltre al Capit. IV,

*tirna* [?], ecc.) di principi di nazionalità iranica, e più precisamente Médi, debellati da Sargon [77]; e tra essi occorre due volte il nome *Mazdaku (Ma. as. tak. ku)*. Messo in rapporto questo nome di persona con il nome divino (*Ahura*) *Mazda*, Ed. Meyer vide in questo documento della fine dell' VIII sec. ' la più antica testimonianza della religione di Zarathustra ' [78]; della quale dunque le origini dovranno esser riportate ancora più indietro; e conseguentemente l'età di Zarathustra è posta dal Meyer ' per lo meno verso il 1000 av. Cr. in cifra tonda ', senza escludere la possibilità ch' egli ' sia vissuto anche un paio di secoli prima ' [79].

È vero che nell' Avesta il nome della divinità non è fissato nella forma, che poi divenne costante, *A(h)uramazda*; anzi indifferentemente è usato anche *Mazda Ahura*, o anche semplicemente *Ahura*, oppure *Mazda*. Ma qui tutto dipende da un punto solo: cioè se *Mazdaku*, ossia dunque * *Mazdāka*, abbia davvero il senso di ' mazdeista ' (parallelo a ' Cristiano ' come nome di persona), e non altro. Abbiamo veduto che per dire ' mazdeista ' si usava, almeno nel V sec., una forma diversa, un composto: *mazdayasna* [80]. Forse *Mazdāk(a)* [81] non ha con (*Ahura*) *Mazda* che un rapporto di secondo grado: derivando, sì, dalla stessa radice *mazdā-* [82] col senso fondamentale di ' memorare, conoscere, sapere ', ma non attraverso *mazdāh-*, ' colui che sa ', inteso, in senso specifico ed assoluto, di (Ahura) Mazda, bensì direttamente dall' idea fondamentale di ' attività intellettiva, conoscenza, memoria, sapere ' [83], avendo così il valore di ' conoscitore, memore, fornito di sapienza, sapiente, saggio ': un senso che non disdice a un nome di persona,

mentre s' intona col valore generale delle formazioni col suffisso *-k-*, non meno numerose nelle lingue iraniche[84] che nelle altre indo-europee. Ad ogni modo, mi sembra che il nome *Mazdaku* del documento di Sargon fornisca una base troppo debole a costruirvi sopra una ipotesi così importante e così feconda di corollarii come quella di Ed. Meyer[85].

I dati esterni sono dunque, come si è visto, preziosi: ma a patto che non sia esagerata la valutazione. Sopratutto non bisogna sforzare la loro natura, la quale è, di solito, sporadica, isolata e frammentaria. Sono dei materiali - talvolta delle vere pietre miliari - per la storia: non sono la storia. Sono dei punti fissi. E la storia invece è linea, movimento, svolgimento. Il loro valore vero sta nel loro ufficio, che è di collocare e fissare nel tempo le serie dei fatti - linguistici, filologici o altri -, cronologicamente indeterminati. Ma come non è storia la linguistica, non la filologia, non l' archeologia, così neppure la cronologia è storia. Storia, invece, ha da essere la storia delle religioni.

Tra le Gatha e il resto dell' Avesta c' è una diversità notevolissima. L' analisi linguistica la mette in evidenza; l' analisi filologica la conferma; la storia interna del Zoroastrismo la ribadisce. Ma la storia delle religioni ha pure qualche cosa di suo da dire a questo proposito, qualche cosa che essa soltanto può e deve dire. Per essa, la diversità è nello spirito delle Gatha, rispetto a quello dell' altro Avesta. C' è nelle Gatha un tono, sia pur debole e fioco, di passione religiosa, di vita santa, di lotta per la fede. Poi viene l' irrigidimento, l' aridità, il formalismo,

Sono due momenti ben distinti e ben noti alla storia generale delle religioni. La fede non si mantiene a lungo nelle altezze primordiali. Seguono i tempi dell'adattamento, della sistemazione, della codificazione. Il *Vendidad* è un codice rituale che ricorda da vicino il Levitico: ricorda, nel Buddismo, il *Vinâya*. L'Avesta nel suo complesso rappresenta la liturgia che ha preso il posto dell'opera santa: la recitazione in luogo della predicazione. Questo libro liturgico in cui sono incorporate le parole del Maestro fa pensare a quel ch'è il Breviario rispetto al Vangelo. Tempi 'evangelici' ed 'apostolici' sono quelli in cui le Gatha ci trasportano. Su questo sfondo esse ci fanno intravedere delineata una figura robusta: la forte personalità del Fondatore. Il nome potrà essere mitico: ma la persona è viva, vera e presente.

Or questo, della personalità, è un elemento che ha una importanza capitale nella esperienza religiosa e nello svolgimento delle religioni. Si tratta di un fattore la cui valutazione s'impone e spetta alla storia delle religioni in modo particolare. Da esso dipende la comprensione di quel grande fatto che segna la crisi di tutta la storia religiosa iranica: il passaggio da un 'paganesimo' politeistico a un monoteismo morale. Con la personalità del fondatore, con il carattere universalistico delle religioni fondate, quali sono, in genere, appunto le religioni monoteistiche, si connette poi anche quell'altro aspetto interessantissimo della storia religiosa iranica che le è conferito dal gioco delle correnti nazionali e ultranazionali, quali in essa con varia vicenda interferirono.

Così, tutta la storia delle religioni si affaccia evocata intorno al fatto particolare. Nella storia reli-

giosa del Zoroastrismo, attraverso la storia religiosa iranica, si riflette la storia universale delle religioni.

Se la storia religiosa particolare è oscura, se manca di una sicura cronologia, tanto meno converrà chiuder gli occhi a quella luce, sia pur debole anch'essa, che possa venire dalla storia delle religioni. Che la storia delle religioni abbia un suo naturale diritto ad interloquire in merito a dei fatti che sono fatti religiosi, è una verità che sembra banale. Conviene soggiungere che il punto di vista della storia delle religioni è anche il solo legittimo dal quale i fatti storico-religiosi vanno osservati, e donde i fatti stessi si offrono disposti e composti in una particolare visione. A questo punto di vista ci atterremo nel condurre lo sguardo attraverso l'antica storia religiosa dell'Iran. Tenendo ben presenti i dati della cronologia, della filologia, della linguistica, della storia particolare, mireremo tuttavia ad una visione integrale storico-religiosa.

La personalità di Zarathustra sarà come il centro del nostro orizzonte visuale. Il monoteismo quale antitesi e superamento del politeismo, il nazionalismo quale antitesi e impedimento dell'universalismo, saranno come i grandi assi tracciati a partire il campo della storia: saranno le categorie nelle quali si ordineranno i singoli fatti, e insieme i criteri donde risulterà il loro valore.

Teniamo anche presente che questi sono poi i criteri generalissimi secondo i quali si può costruire una classificazione delle religioni: o secondo l'elemento teistico nella fede (animismo [polidemonismo], politeismo, monoteismo), o secondo l'elemento sociale nella storia (religioni tribali, nazionali, universali).

# NOTE

1 Cfr. A. Hoffmann-Kutschke, Philologus, 66. 1907, 181.

2 « centinaia e migliaia »: Yast 6, 1.

3 Edv. Lehmann, in Chantepie de la Saussaye, *Manuel d' histoire des religions*, 450 sgg.

4 A. Causse, *Les prophètes d' Israel et les religions de l' Orient, Essai sur les origines du monothéisme universaliste*, Paris 1913. - B. Baentsch, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, Tübingen 1906.

5 A. V. W. Jackson, *Zoroaster, the prophet of ancient Iran*, New York 1901. - Gottheil, *References to Zoroaster in syriac and arabic literature* (Classical studies in honour of H. Drisler, New York, 1894), 24 sg. - Zoroastro sarebbe vissuto 300 anni prima di Alessandro (Libro di Arda Viraf). Altre fonti calcolano 272 anni tra la conversione di re Vistaspa e la morte di Alessandro. - Ancora: 1450 anni (lunari) aveva il cipresso piantato da Zarathustra a Kismar (nel Khorasan) in memoria della conversione di re Vistaspa, quando fu fatto abbattere dal 10° califfo (Mutawakkil) degli Abbasidi (846-860).

6 Il West (Pahlavi Texts, v 1897 [The sacred books of the East, vol. 47] p. XXXVIII sg.) precisa i termini della vita di Zarathustra negli anni 660-583 av. Cr.

7 Xanth. fr. 29 (FHG I p. 44) (?). (Cfr. Clemen, in Archiv für Religionswiss. 1913, 103 n. 1); Eudox. et Hermipp. ap. Plin. *n. h.* 30. 1, 3 sig.; Plut. *de Iside et Osiride*, 46. - Altre fonti (August. *de civ. dei*, 21. 14) fanno Zarathustra contemporaneo di Nino e di Semiramide: Jackson, *op. cit.*; L. H. Gray, *Additional classical passages mentioning Zoroasters name*, Le Muséon (N. S.), 9. 1908, 311 sg. Le fonti classiche sulla religione

persiana (cfr. Rapp, *Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen u. römischen Quellen*, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 19-20, 1865-66) sono ora nuovamente raccolte da C. Clemen, *Fontes historiae religionis persicae* (Fontes historiae religionum, I), Bonn, 1920: cfr. Clemen, *Die griechischen u. lateinischen Nachrichten über die persische Religion* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XVII, 1).

8 L'identificazione è accettata anche da alcuni moderni: Prásek, *Geschichte der Meder u. Perser*, I, Gotha 1906, 205; Floigl, *Cyrus und Herodot*, Leipzig 1881, 14 sgg.

9 Grande iscriz. di Behistun, col. I. 1-4 - Cfr. Lehmann-Haupt, Klio, 8. 1908, 493 sg.

10 Haug (-West), *Essays*, 298; Cfr. Ed. Meyer, in Zeitschr. für vergl. Sprachf. 42. 1908, 1 sgg. - Un accenno a distinguere il padre di Dario da un suo omonimo, già in Agathias 2. 24.

11 Cfr. Ammian. Marcellin. 23. 6, 32 sg. (Hystaspes padre di Dario e discepolo dei *Bracmani* dell'India).

12 v. sopra a n. 5, 6.

13 M. Haug, *Essais on the sacred language, writings and religion of the Parsis* [2] (edited by E. W. West), London 1878 (Trübner's Oriental Series, I), 267 sgg.

14 Cfr. T. Segerstedt, *Les Asuras dans la religion védique*, Revue de l'histoire des religions, 1908. 57, 153 sg.; W. Norman Brown, *Proselyting the Asuras: a note on Rig Veda* 10. 124, Journal of the American Oriental Society, 39. 1919, 100 sg.

15 J. Darmesteter, *Haurvatāt et Ameretāt* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, f° 23), Paris 1875; *Ormazd et Ahriman* (ibid., f° 29), Paris 1877.

16 J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 3 voll. (Annales du Musée Guimet, XXI, XXII, XXIV), Paris, 1892-93.

17 Anquetil Duperron, *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les Idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qu'il a établi et plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne histoire des Perses,* 3 voll., Paris 1771. (Cfr. Darmesteter, *Le Zend-Avesta,* I p. XI sg.; Menant, *Anquetil Duperron à Surate* [Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, 20], Paris, 1906) - Opere erudite su la religione persiana e zoroastrica, anteriori alla conoscenza diretta del testo sacro: B. Brisson,

*de regio Persarum principatu libri tres,* Paris 1590; H. Lord, *The religion of the Parsees,* 1630; Th. Hyde, *Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum,* Oxon. 1700.

18 E. Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna,* (1833-35). Già il Burnouf si giovò anche dell'esegesi tradizionale. Tra i primi studiosi dell'Avesta va ricordato il danese Rask (verso il 1820). Cfr. Hardy, Archiv für Religionswiss. 4. 1901, 103 sgg.

19 Dei 72 capitoli (*hā(i)ti, hā*) (in realtà 71, perchè uno è ripetuto due volte [cap. 5 = cap. 37]), di cui consta il Yasna, le Gatha occupano, raccolte in 5 gruppi, i capitoli: 28-34, 43-46, 47-50, 51, 53: Bartholomae, *Die Gatha's des Avesta,* Strassburg 1905.

20 Cfr. Bartholomae, in Grundriss der iran. Philol. I, 1, 152 sgg.

21 Cfr. Tiele (-Gehrich), *Gesch. der Relig. im Altert.* II, 10.

22 Cfr. Ed. Lehmann, *Zur Charakteristik des jüngeren Avesta,* Archiv für Religionswiss. 5, 1902, 202 sgg.

23 Cfr. C. P. Tiele, *Geschichte der Religion im Altertum* (trad. Gehrich), II 160 sgg.

24 Questo nome compare per la prima volta nel così detto « Yasna dei 7 capitoli », comprendente i capp. 35-41, i quali sono scritti nella stessa lingua arcaica delle Gatha, ma in prosa.

25 1. *Vohu Manah (Bahman)*, « il pensiero buono », (cfr. L. H. Mills, *Vohumanah in the Gatha,* Journal of the American Oriental Society, 21. 1900, 67 sg.), preposto agli armenti; 2. *Asa Vahista* (*Ardibahist*), « l'ordine eccellente », al fuoco; 3. *Khsathra va(i)rya* (*Shahrevar*), « la sovranità desiderabile », ai metalli; 4. *Spenta Armatay* (*Spandarmat*), « la pietà benedetta », alla terra; 5. *Haurvatat* (*Khordad*), « l'integrità, la salute », alle acque; 6. *Amer(e)tat* (*Murdad*), « l'immortalità », alle piante. - Cfr. L. H. Gray, *The double nature of the iranian Archangels,* Archiv für Religionswissenschaft, 7. 1904, 345 sgg.

26 Cfr. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman,* 311: « La question (delle origini del dualismo mazdeo) d'ailleurs intéresse l'histoire *extérieure* du mazdéisme, non son histoire *intérieure,* qui seule importe à la mythologie comparée: l'important pour elle est de connaître *comment* il s'est formé, et non quand il s'est formé: elle cherche la date relative des idées, leur ordre de succession; chercher leur date chronologique est l'affaire de l'histoire propremant dite » - Quando il D. passò dalla « mitologia

comparata » allo studio « storico » dell' Avesta, dovè modificare il suo giudizio intorno al valore della storia « esteriore », o « cronologica ». Vero è che la cronologia non è ancora la storia.

27 Darmesteter, *Le Zend-Avesta*: specialmente l' introduzione (*Recherches sur la formation de la littérature et de la religion zoroastriennes*) al volume terzo (Annales du Musée Guimet, XXIV). - La ipotesi del Darmesteter fece impressione anche su Max Müller (Jewish Quarterly Review, 7. 1895, 173 sgg.) - Parzialmente favorevole, e con molte riserve, si dichiarò il Bréal (Journal des Savants, 1893, 736 sgg.) - Decisamente contrario fu il Tiele, *Une nouvelle hypothèse sur l' antiquité de l' Avesta*, Revue de l' histoire des religions, 1894, 29. 68 sg., cfr. 1895, 32. 211 sg.; *Zur Frage nach dem Alter des Avesta*, Archiv f. Religionswissenschaft, 1. 1898, 337 sgg. - Cfr. J. Jamshedji Modi, *L'antiquité de l'Avesta*, Revue de l' histoire des religions, 1897, 35, 1 sgg. - E. Blochet, *L'Avesta de J. Darmesteter et ses critiques*, Revue Archéologique, 1897. 31, 38 sgg. Cfr. *Études sur le gnosticisme musulman*, Rivista degli studi orientali, 6. 1913, 43 sg.

28 Un' altra somiglianza particolarmente perspicua sarebbe quella fra *Khsathra va(i)rya*, « il regno desiderabile », e la terza delle δυνάμεις filoniane: ἡ βασιλική (Cfr. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, vol. III, p. LVI).

29 Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, III p. XCI.

30 Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, III p. LXXV sg. - Cfr. *Ormazd et Ahriman*, 183 sgg. (La figura di Zarathustra, che solo fra gli uomini nasce ridendo [Solin, 1. 72 p. 21 Mommsen; Augustin. *de civit. dei*, 21, 14], che ha per sua missione la predicazione, avrebbe in sè elementi di origine meteorologica: la luce che si libera dalle tenebre, il tuono possente contro le energie malefiche, « à la fois éclair et tonnerre, lumière et parole, héros et prêtre » [p. 208]).

31 Cfr. Bréal, in Journal des Savants, 1894, p. 157.

32 Sulla valutazione della *vulgata* in rapporto alla ricostruzione della storia fonetica del testo avestico, A. C. Andreas e J. Wackernagel, Götting. Nachrichten, 1911, 1 sgg. (cfr. A. Meillet, Journ. Asiat. 1917, 2, 183 sg.; giá Andreas nelle stesse Nachrichten, 1909, 42 sg.) hanno espresso un' opinione diversa dalla comune. (Cfr. Bartholomae, *Zum Lautwert der awestischen Vokalzeichen*, Wiener Zeitschr. f. die Kunde des Morgenl. 24,

1910, 129 sgg.; H. Reichelt, *Zur Beurteilung der awestischen Vulgata*, ibid, 27. 1913, 53 sgg.).

33 L' Avesta attuale rappresenta circa $^1/_4$ dell' Avesta sassanidico. - Le perdite sono imputate dalla tradizione *parsi* alla persecuzione e dispersione che seguì alla conquista araba. - Però nel sec. IX l'Avesta sassanidico doveva esistere ancora quasi intero, se il Dinkart, che fu scritto (in *pehlvi*) nel IX sec., potè darne (nei libri 8° e 9°) un sunto presso che completo (manca solo il sunto del libro (*nask*) 11° e del libro 5°; ma il sunto del libro 5° manca non perchè mancasse il testo, ma perchè mancava la traduzione in *pehlvi*; ciò che prova che l'autore del Dinkart non era in grado di comprendere l' Avesta nel testo originale). - La perdita della maggior parte dell'Avesta dovrà dunque imputarsi piuttosto all' opera devastatrice dei Mongoli e dei Turchi.

34 Dinkart, nei due passi tradotti dal Blochet in Revue Archéologique, 1897, 31. 50 sg.; cfr. J. Jamshedji Modi, Revue de l' hist. des relig. 1897. 35, 1 sgg. - Cfr. Geldner, Grundriss der iran. Philol, II 33, n. 5.

35 Bensì vi poteva esser fatta menzione del mitico Zarathustra, (v. sopra a n. 30).

36 Cfr. Reichelt, in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 27. 1913, 53 sgg..

37 Fra i resti dell' Avesta achemenideo salvatisi dalla devastazione dei Greci, c' erano, secondo il Dinkart, « dei testi scritti e delle tradizioni orali » (Cfr. Blochet, in Revue Archéol. 1896. 31, 56 sgg.

38 Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, p. 22 sg,

39 Bartholomae, in Grundriss der iranischen Philologie, I. 1, 152 sgg.

40 Non tutti i « Magi » sparsi per l' Asia Minore saranno rappresentanti del genuino zoroastrismo. Il nome acquistò il valore generico di « sacerdoti » (iranici). Molto spesso saranno stati adoratori delle divinità del paganesimo persiano: da una di esse (Mithra) ebbe origine il mitraismo (v. oltre, Capit. V). Generalmente si chiamavano μαγουσαῖοι, ch' è forma aramaica: forse che anche i loro testi sacri erano (tradotti?) in aramaico? - Cfr. Cumont, *Les mystères de Mithra*, ³ Bruxelles 1913, 12 sgg.

41 Plut. *de Iside et Osiride*, 47: καὶ ὁ μὲν (Ὡρομάζης = Ahura Mazda) ἓξ θεοὺς ἐποίησε, τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας (= Vohu Mano), τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας (= Asa Vahista), τὸν

δὲ τρίτον εὐνομίας (= Khsathra va(i)rya), τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας (= Spenta Armatay), τὸν δὲ πλούτου (= Haurvatat), τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν (= Amer(e)tat). - Questo passo fa parte di un più ampio *excursus* (capp. 46 e 47) sulla religione di Zarathustra, nel quale è parola di Zarathustra (Ζωρόαστρις), di Ahura Mazda (Ὡρομάζης), di Anra Ma(i)nyu (Ἀρειμάνιος), dei sei contro-Amesaspenta, creature di Anra Ma(i)nyu (ἀντιτέχνους ἴσους τὸν ἀριθμόν), nonchè di Mithra (Μίθρης) e, a quanto sembra, dell'Haoma (Ὄμωμι). In fine del cap. 47 è tratteggiata la teoria della storia del mondo secondo il Zoroastrismo (v. oltre a n. 64), per la quale (non per tutto l'*excursus*) è citato come fonte Teopompo. - Ὡρομάσδης anche in Plut. *Alex*. 30; Ὡρομάζης, Plut., *Artax*. 29.

42 La nascita di Filone si pone intorno al 20 av. Cr. Cfr. L. Massebiau, Em. Bréhier, *Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon*, Revue de l' histoire des religions, 1906. 53, 25 sgg.

43 ἐν τοῖς Ἀναΐτιδος καὶ τοῦ Ὠμανοῦ ἱεροῖς: Strab. 15. 3, 15; cfr. 11. 8, 4: καὶ τὸ τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τῶν συμβώμων θεῶν ἱερὸν ἱδρύσαντο (nel Ponto, a Zela), Ὠμανοῦ καὶ Ἀναδάτου, Περσικῶν δαιμόνων...., dove *Anadates*, se è da leggere col De Lagarde *Amandates*, sarà l'altro Amesaspenta (v. sopra a n. 25) *Amer(e)tat* (cfr. Roscher's Lexikon, *Omanos* e *Anahitis*, e Jivanji Jamshedji Modi, *The Ameshaspands and Strabo*, The Athenaeum, 1912, 2, 120).

44 Herod. 1. 131; Dinon, fr. 9 (FHG. II p. 90).

45 Beross. fr. 16 (FHG. II p. 508).

46 ξόανον τοῦ Ὠμανοῦ πομπεύει· ταῦτα μὲν οὖν ἡμεῖς ἑωράκαμεν .... - Un accenno a un simulacro di Vohu Mano anche in Vendidad, 19, 31. (Geldner, in Grundriss der iran. Phil. II, 39, n. 9) - Anche le descrizioni di Ardvì (Anahita) in Yast, 5. 7, 64, 78 presupporrebbero la conoscenza di sue imagini figurate (Clemen, in Archiv für Religionswiss. 16. 1913, 117).

47 Cfr. V. A. Smith, *The early history of India* (Oxford 1904), 194, 217 sg.; Rapson, *Ancient India*, Cambridge 1914.

48 P. Gardner, *The coins of the greek and scythic India in the British Museum*, London 1886, tavv. 26-28.

49 Anche le figure di Buddha e Siva; anche Sarapis: Gardner, *l. cit.*

50 Cfr. T. Bloch, *Die zoroastrischen Gottheiten auf den*

*Münzen der Kusana-Könige,* Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 64, 1910, 739; M. Aurel Stein, *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian coins,* The Indian Antiquary, 17. 1888, 89 sgg.

51 Col tipo di un « Ares », e con l'iscrizione: ϱαοϱηοϱο = *Sahrehvar* (= Khsathra Va(i)rya).

52 Humann - Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien,* Berlin 1890, 272 sgg. - Cfr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, II, 89 sg., 187 sg.

53 Michel, *Recueil d' inscr. gr.* n. 735; Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae,* n. 383 e sgg.

54 Ver(e)thraghna (Vahagn) anche in Armenia: Gelzer, *Zur armenischen Götterlehre,* Berichte d. k. sächs. Gesellsch. d. Wiss., Leipzig 1896, 104, sg., 137.

55 A lui è dedicato il 14° Yast (= Varhran Yast); cfr. Yast 10. 70.

56 Indoiraniche (cfr. il vedico *Vrtrahan,* « uccisore di Vrtra », epiteto di Mitra)?

57 Darmesteter, *Le Zend-Avesta* III p. LVI.

58 Lagrange, *La religion des Perses, la reforme de Zoroastre et le judaïsme,* Revue biblique internationale, N. S., I, 1904, 27 sg., 188 sg. Cfr. E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jhd.* (Freiburger theologische Studien, 2) Freiburg i. Br. 1910, 24 sgg.

59 Lidzbarski, *Aramäische Inschriften aus Kappadocien,* Ephemeris für semitische Epigraphik I, 1900-1902 (Giessen 1902) 59 sgg. (l'iscrizione potrebbe risalire al II sec. av. Cr.); cfr. H. Reichelt, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 15. 1901, 51 sg. (la lingua dell' iscrizione è il ' caldeo-pehlvi ').

60 Vendidad 3. 41, 42; 5. 21; Yasna 9. 26; 12, 9; 25, 6; Yast 11, 3; 13, 94; 8. 23; 16 (= Den Yast). 1 sgg.

61 Cfr. l'« *Upamana* (divinità?) della religione mazdeista »: Yast 10. 126.

62 Secondo il costume (vigente alla corte dei re persiani) del matrimonio tra fratello e sorella (*hvaetvadatha*): Yasna 12, 9; Vispered 3, 3; Vendidad 8, 13; cfr. Herod, 3, 31.

63 Vedile in Clemen, *Fontes historiae religionis persicae* (Fontes historiae religionum I) Bonn, 1920: v. sopra a n. 7.

64 Dell' *excursus* plutarcheo (vedi sopra a n. 41) non si può legittimamente (cfr. Cumont, *Textes et monuments ... de*

*Mithra* II. 33) riferire a Teopompo altro che il passo seguente (Plut., *de Is. et Osir.* 47): Θεόπομπος δέ φησι (fr. 71 FHG I) κατὰ τοὺς μάγους τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον· τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους μήτε σκιὰν ποιοῦντας, τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἠρημεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον,.... - Questo passo contiene un chiaro accenno alla dottrina cosmologica del parsismo (la storia del mondo che si compie in 12000 anni, attraverso a periodi di 3000 anni ciascuno), quale é svolta (certo sulla base di più antiche tradizioni zoroastriche [secondo il West, il Bundahish deriverebbe sostanzialmente dal Damdat Nask, uno dei libri perduti dell'Avesta sassanidico]) nel Bundahish (traduzione di E. W. West, in *Pahlavi Texts* I = Sacred Books of the East V [1880]) e in altre opere della letteratura *pehlvi*. - Che questo sistema cosmologico non fosse ancora costituito nelle sue linee definitive al tempo in cui scriveva Teopompo, è possibile, anzi verosimile (cfr. Cumont, *Textes et monuments... de Mithra,* II 33). Ma a Teopompo sarà lecito, in base a Plutarco, attribuire (nonostante il criticismo del De Lagarde, *Gesamm. Abhandlungen,* [1866], 150) per lo meno la conoscenza dell' opposizione antitetica e dualistica fra il principio buono e il maligno. E questo dualismo è genuinamente zoroastrico. Nè vale ricorrere, come fa il Lagrange (Revue Biblique 1904, artic. cit.), all' ipotesi che i due θεοί di Teopompo siano figure della religione popolare e pagana, e come tali indipendenti dal zoroastrismo. In tal caso sarebbe difficile spiegare quella loro posizione antitetica e, in confronto con gli altri dei del politeismo volgare, specialissima; la quale, in fatti, non si spiega se non col pensiero zoroastrico. Il nome di Hades usato da Teopompo mal si presta ad essere addotto come segno che il « dio » persiano corrispondente doveva essere un dio della credenza popolare. Credevano bensì i Persiani in una divinità dimorante sotto terra (giovani d'ambo i sessi sepolti vivi come sacrifizio τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ, Herod. 7. 114); ma questa era la divinità stessa della terra, la Terra come divina, secondo il concetto persiano che fossero iddii gli elementi stessi della natura, e tra essi (Herod. 1. 131) anche la terra. Quel che Teopompo rende con « Hades » è realmente Anrama(i)nyu (Ahriman). Nè Anrama(i)nyu

ha carattere od origini ctoniche (notisi che la divinità persiana della terra sarà stata di genere femminile, se potè esse assimilata con l' Amesaspenta femminile *Spenta Armatay*: A. Carnoy, *Aramati-Armatay, étude indo-iranienne,* Le Muséon, N. S., 13. 1912, 127 sgg.). Se Anra ma(i)nyu assorbì nella sua figura elementi di origine naturistica, questi dovettero essere elementi (tenebrosi, anti-luminosi) di natura meteorica, piuttosto che tellurica. Fatto è che lo « spirito del male » è essenzialmente una creazione del pensiero zoroastrico; e solo per via di assimilazione (tra il genio del male e il dio dei morti) i Greci lo resero con Hades, come fece Teopompo (anche il nome transliterato Ἀρειμάνιος si legge presso lo stesso Plut., *de Is. et Osir.* 46-47, ma nella parte che non si può legittimamente riferire a Teopompo), come fece Aristotele (fr. 6 Rose: Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος, contrapposto a Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης), e come fece, più tardi, il mitraismo, nel quale Hades-Pluton (cfr. Cumont, *Textes et Monuments ... de Mithra* I, 139: rilievo di Osterburken, II tav. 6) rappresentò precisamente Ahriman; e questa assimilazione avrà, poi, reagito a sua volta, nel mondo greco-romano, su la figura stessa di Ahriman, facendo dell' anti-dio per eccellenza un dio vero e proprio, cui si dedicarono anche iscrizioni votive: *Deo Arimanio* (Cumont, *op. cit.* II, iscrizioni n. 27, 323, 324).

65 Diog. Laert. I, 8: Ἀριστοτέλης (fr. 6; cfr. frgg. 32-35 Rose) δ' ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας .... δύο κατ' αὐτοὺς (= τοὺς μάγους: ad Aristotele era attribuito anche un μαγικός [fr. 33] o περὶ μάγων [Diog. L. *l. cit.*]) εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος. φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἕρμιππος (fr. 78 FHG III) ἐν τῷ πρώτῳ περὶ μάγων καὶ Εὔδοξος ἐν τῇ Περιόδῳ καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν (fr. 71: v. sopra n. 64).

66 Di Ermippo si è voluto (Lagrange, Revue Biblique 1904, 47 n. 2) che non sia il Callimacheo di Smirne (III sec. av. Cr.), ma quello di Berytos (II sec. d. Cr.). Ermippo è citato anche da Plinio, *n. h.*, 30. I, 3 come autore di un' opera sull' arte dei Magi, nella quale avrebbe dato anche gli indici degli scritti, voluminosissimi (*viciens centum milia versuum* [cfr. Raban. Maur.: Clemen, *Fontes*, p. 107]), di Zarathustra. Difficilmente quest' opera citata già da Plinio si può attribuire all' Hermippo di Berytos, che (secondo Suida) visse sotto

Adriano. Il Preller, per sostenere tale attribuzione, correggeva il testo di Suida leggendo « Traiano », al posto di « Adriano ». Ma la sua ipotesi è ora abbandonata, e il περὶ μάγων è riconosciuto come opera del Callimacheo (vedi: Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie*, VIII [1913] 846, 853). Indirettamente viene dunque ad esser attestata anche l'esistenza di scritti attribuiti a Zarathustra nel III sec. av. Cr.

Quanto ad Eudoxo (anche di lui in Plin *n. h.* 30. 1, 3), l'incertezza (che investe tutti i frammenti a noi pervenuti della περιοδος γῆς) può sussistere, se mai, solo fra il celebre Eudoxo di Cnido (IV sec. av. Cr.) ed Eudoxo di Rodi (III sec. av. Cr.); Cfr. Pauly-Wissowa, *Realenc.* VI (1909) 930, 947.

Anche un μαγικός di Antistene sarà piuttosto da assegnare ad Antistene di Rodi (Suida s. Ἀντισθένης = Aristot. fr. 33 Rose).

67 Cfr. Clemen, in Archiv für Religionsw. 16. 1913, 104. - Zarathustra (Ζωροάστρου) e Ahura Mazda (Ὡρομάζου) sono già citati nel ' platonico ' *Alkibiades protos* I, 121 E - 122 A.

68 Cfr. Vendidad, 6. 44 sg.

69 Vendidad, 3. 8 sgg. Cfr. Herod. 3, 16; Agathias, 2. 23.

70 Vendidad 7. 49 sg.

71 Herod. 1. 132: μάγος ἀνὴρ ἐπαείδει θεογονίην, οἵην δὴ ἐκεῖνοι λέγουσιν εἶναι τὴν ἐπαοιδήν.

72 Cfr. C. Clemen, *Herodot als Zeuge für den Mazdaismus*, Archiv für Religionswissenschaft, 16. 1913, 101 sgg.

73 Tutto l'Avesta ha appunto carattere essenzialmente liturgico: a seconda delle celebrazioni era recitato più o meno estesamente dai sacerdoti officianti.

74 Ed. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-kolonie zu Elephantine*, Leipzig 1911.

75 Sachau, *op. cit.* p. 54; Ed. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, 1912, p. 77); W. Staerk, *Alte und neue aramäische Papyri* (Kleine Texte, n. 94), Bonn 1912, 22 sg. Secondo il pensiero svolto nel testo del papiro, sembra che la qualità di *mazdayasna* implicasse un atteggiamento più favorevole agli Egizi che ai Giudei. Si ha l'impressione che tale qualità dovesse essere qualche cosa di speciale, di rimarchevole, di caratteristico (se no, perchè sarebbe stata rilevata?): non comune dunque a tutti i Persiani. In realtà, piuttosto che una positiva propensione per la religione egizia, il mazdeismo doveva implicare

un atteggiamento negativo di contrarietà alla religione giudaica in quanto questa praticava sacrifizi cruenti mediante il fuoco (olocausti), mentre il zoroastrismo (cfr. Herod. I, 132) vietava che il fuoco fosse contaminato coi resti di animali uccisi (Meyer, *op. cit.* 89). In fatti, quando poi, distrutto il tempio di Giudaico di Elefantine (a. 410 av. Cr.) per un intrigo ordito dagli Egizi, si trattò di ottenerne dal governo persiano la ricostruzione, e insieme il ripristino del culto, il persiano *Bagôhî* (Bagoses-Bagoas), governatore dei Giudei di Palestina, si mostrò disposto ad appoggiare le domande dei Giudei di Elefantine ma senza far parola della ripresa dei sacrifizi pel fuoco (pap. 3; cfr. pap. 5). Questo Bagôhî (anch' egli dunque un mazdeista?) sarebbe (Ed. Meyer, *op. cit.* 70 sgg.) lo stesso che, secondo Giuseppe (*Ant.* 11. 7, 1), impose ai Giudei di Gerusalemme un tributo di 50 dracme per ogni agnello ucciso pel culto del tempio. - Ad ogni modo è da ritenere che la menzione di un *mazdayasna* nel pap. 10 di Elefantine non può valere come prova che il zoroastrismo fosse nel v sec. la religione di tutta la Persia (v. oltre, Capit. IV).

76 Di qui il « medio-persiano » Ormazd.

77 Sargon fu in guerra coi Medi (*Ma-da-ai* nelle iscrizioni) tra il 715 e il 713 av. Cr.

78 Ed. Meyer, *Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion*, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, 42. 1908, 1 sgg.

79 Ed. Meyer, *l. cit.* p. 16. - H. Oldenberg (*Aus Indien und Iran*, Berlin 1899, 142, e, con riserva anche maggiore, in *Die Religionen des Orients* [Die Kultur der Gegenwart I. 3, 1], 1913, p. 91) propone « circa il 900 od 800 av. Cr. ».

80 Nell' Avesta anche (una volta: Yast 13, 121) come nome di persona. Cfr. *mazdadhâta* « creato da Mazda »; *mazdaoxta* (*mazdāh-uxta*) « pronunziato da Mazda »; *mazdāvara* « gradito a Mazda ».

81 *Mazdak* (Cfr. Μανδάκης, Ctes. ap. Diod. 2. 32, 6; Μαζάκης, Arrh. 3. 1, 2) fu nome di persona usato in Persia in tempi pienamente zoroastrici (sassanidici: Mazdak è l'eretico riformatore che fu condannato a morte nel 529 d. Cr.: v. oltre, Capit. VI); ma difficilmente suggerì allora l' idea di « mazdeista » o di un altro rapporto qualsiasi con la divinità suprema, il cui nome era ormai diventato *Ormazd* (donde, come nome di persona: [H]Ormisda [Ὁρμίσδαν= Ahura Mazda: Phot. *Bibl.* 81]).

82 Composta da *maz-* (*ma*(*n*)*z-*, *mand-* [cfr. *mens mentis*, μαθεῖν, ecc.]) *dā-*.

83 Accanto al verbo *mazdā-* (Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1181) «imprimersi in mente, tenere a mente», si incontra nelle Gatha il sostantivo (neutro) *mazdāh-* col senso di «memoria» (Yasna 40, 1); cfr. *mazdātha-* «cosa memorabile».

84 (Anche) *avesta* da *avistāk*(*a*): W. Foy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges. 52, 1898, 254.

85 Cfr. P. Rost, Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft, 1897, 214. - Sopra un altro documento di Sargon (cfr. H. Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons*, 1, Leipzig 1889, 112 sg., 176 sg.) è nominato, come dio (supremo?) dei Medi (accanto al dio dei Chaldi), *Bagmastu* (così è da leggere, non *Bagbartu*), il quale, se è veramente eguale a *Bag*(*a*) *mazda* (Rost, *l. cit.*, 189 n. 2), starebbe piuttosto a provare che a quel tempo il nome divino *Ahura Mazda* - e dunque la religione di Zarathustra - non era ancora sorto, o almeno non si era ancora diffuso presso i Medi.

In *As.sa.ra ma.za.as*, in una lista di divinità dalla biblioteca di Assurbanipal (667-647 av. Cr.), vide Ahura (Asura) Mazda già F. Hommel, Proceedings of the Society of biblical archaeology 21, 1899, 117, 132, 138; il quale propende a far risalire fino al periodo dei Kassu (1700-1200 av. Cr.: cfr. oltre a p. 47, 64, n. 34), e agli elementi ariani che s' infiltrarono a Babilonia al tempo della loro signoria, l' introduzione di Ahura Mazda nel mondo (babilonese e) assiro. - Alcuni derivano addirittura *Ahura* (*Asura*) dal nome del dio assiro *Assur* (Journal of the R. Asiatic Society, 1916, 362 sg. [F. W. Thomas]; cfr. 1917, 132).

II.

# Il 'paganesimo' pre-zarathustrico e la riforma religiosa di Zarathustra.

La religione di Zarathustra volle essere e fu, essenzialmente, una riforma della religione preesistente.

Fu una fede nuova che si costituì sopra un fondo antico. Nuovo fu lo spirito; nuovo, in parte, anche il contenuto, ma per altra parte antico, tramandato da tempi immemorabili. Zarathustra culmina in alto fra due età: ciò che a lui salì oscuramente dal passato, visse, trasfigurato nella sua luce, per l'avvenire. Il passato si perde lontano nei secoli dell' età protoiranica, e, più indietro ancora, della indoiranica.

Gli Irani, quando primamente si affacciarono, come tali, agli orizzonti della storia, già possedevano un patrimonio d'idee religiose risalenti a un'epoca più antica, in cui Irani e Indi erano stati un popolo solo ('Arii' [1]); – e questo popolo, a sua volta, aveva già elaborato elementi ancor più primitivi. Fra questi elementi primordialissimi c'era il nome del icelo diurno, formato da una radice *div-* [2]; c'era, molto

probabilmente, anche la concezione del cielo come figura mitica in persona di un ** Dyeus*. Da questa concezione si svolsero, presso più d'uno dei popoli di lingua ariana ('indoeuropei'), dei veri e proprii iddii [3]: Ζεύς in Grecia, *Ju-piter* in Italia, in India *Dyaus*.

Veramente, *Dyaus* nei Veda [4], e specialmente poi nella letteratura *post*-vedica, non è che rare volte invocato come dio; generalmente è usato nell'accezione comune di 'cielo', 'giorno' [5]. Restano tuttavia alcuni accenni ad una sua primitiva santità e venerazione religiosa: nelle invocazioni alla coppia *Dyāvāprthivī*, 'Cielo e Terra' (concepiti come maschio e femmina) [6], e in alcune, più rare, a Dyaus solo, che si leggono nell'Atharva-Veda: 'Proteggici, o vasta cerchia, senza peccato, o Cielo padre [7], allontana tutte le sciagure' (Atharva-Veda, 6. 4, 3) [8].

Nei Veda, se c'è un qualche dio che possa essere considerato veramente come supremo tra quelle numerose divinità, delle quali ciascuna è a volta a volta esaltata sopra le altre negli inni cantati in suo onore ('enoteismo'), tale è *Varuna*. Tale è anche *Indra*: dai primi inni del *Rg-veda* agli ultimi è in progresso la fortuna di Indra, la quale sembra affermarsi a detrimento della gloria di Varuna: “Tu puoi amarmi (o „ non amarmi), o Varuna; puoi a tuo talento sceve„ rare verità e menzogna: mia è la sovranità del „ regno „ (Rg-veda 10. 124, 5) [9]. Ma Varuna [10] è più antico come iddio supremo. Già nei primi libri del Rg-veda è celebrato come sommo. Certo fu il dio supremo della religione ario-indiana pre-vedica; – ed anch'esso, al pari di Dyaus, è figura del cielo [11].

Anche se egli non sia, ciò che altri invece afferma, linguisticamente equivalente a Οὐρανός [12], la sua natura celeste risulta in maniera non dubbia dalla testimonianza dei Veda. Varuna è visibile da ogni luogo [13]. Varuna " separò i due vasti mondi, nelle „ due direzioni mise in moto il sublime eccelso firma„ mento con gli astri, e distese la terra „ (Rg-veda 7. 86, 1). " Il vento è il tuo respiro, o Varuna, che „ rumoreggia a traverso l'atmosfera come una belva „ che al pascolo ha fatto bottino „ (Rg-veda 7. 87, 2). Varuna " inaffia il suolo come un acquazzone „ le messi: egli inaffia la terra e il cielo; non „ appena desidera un rovescio (di pioggia), tosto di „ nubi si ammantano le montagne, e i *Marut* (i venti) „ le disperdono „ (Rg-veda 5. 83, 3 sg.). " Quelle „ stelle che di notte riplendono fissate lassù, sono „ scomparse chi sa dove durante il giorno: immu„ tabili sono le leggi di Varuna: rischiarando cam„ mina la luna nella notte „ (Rg-veda, 1. 24, 10).

Sovente Varuna è celebrato insieme con Mitra nel composto costante *Mitrāvarunāu*: segno linguistico [14] dell'intima essenziale connessione fra i due iddii. In fatti, il carattere uranico li investe ambedue: " I doni vostri, o Mitra e Varuna, (cioè) pioggia e „ immortalità (buona salute), noi invochiamo. I tuoni „ attraversano brontolando il cielo e la terra. Mitra „ e Varuna sono i due possenti sublimi dominatori „ del cielo, gli eccelsi signori della terra. Con le nubi „ variopinte voi vi mostrate al primo fragore del „ tuono, e fate piovere il cielo per miracolo divino. „ Nel cielo si svolge la vostra opera miracolosa. Ivi „ il sole, luce del cielo, si muove come un'arma „ scintillante: voi lo velate di nubi e piogge nel cielo;

„ e cadono le dolci gocce (della pioggia), o Parganya.
„ I Marut apprestano splendidamente il (vostro) carro
„ leggero che s' avanza a guisa di un eroe che muova
„ a fare bottino di giovenche: i tuoni rimbombano
„ attraverso gli spazi luminosi: voi, o dominatori, ci
„ aspergete del latte del cielo „ (Rg-veda, 5. 63, 2-5).

In realtà, Varuna e Mitra sono figure sdoppiate di una figura sola: sono gli eredi gemelli di Dyaus, determinatisi distintamente, l' uno come il cielo notturno (Varuna), e l' altro come il cielo diurno (Mitra) [15]. " Mitra è il giorno, e Varuna la notte „ (Aitareya-Brahmana, 4. 10, 9) [16]. " Nel grembo del „ cielo ora (sul far del giorno) Surya fa vedere i „ colori di Mitra e di Varuna: l'uno (di Mitra) è „ luce chiara infinita, l' altro (di Varuna), (che è) „ nero, i destrieri lo ravvolgono su (come veste) „ (Rg-veda 1. 115, 5). E per ciò, anche, si spiega la particolare connessione di Varuna con la luna, e quella, parallela, di Mitra col sole: si spiegano non come elementi primitivi, inerenti alla natura originaria dei due iddii [17], bensì come prodotti di uno svolgimento ulteriore, che accentuò certi aspetti speciali contenuti in germe nella concezione primitiva; – come, anche, per l'accentuarsi dell'aspetto pluviale di Varuna se ne svolse la natura acquatica in rapporto con le acque in genere, con tutto l'elemento acqueo, e quindi anche col mare, sì da farne quasi un dio Oceano.

Nè l' aspetto altamente morale di Varuna (e di Mitra), certo superiore a quello di altre deità vediche, è indizio della loro origine anaria – e più specialmente semitica –, sostenuta, p. es., dall' Oldenberg insieme e in relazione, appunto, con la origi-

naria natura lunare e solare di Varuna e di Mitra, concepiti come pianeti [18]. Chè questo aspetto morale ebbe anch' esso origini naturistiche, e si svolse dalla fondamentale essenza uranica di Varuna - e di Mitra -: di essi soltanto, e non di altri dei, appunto perchè essi erano figure del cielo. In realtà Varuna vede tutto perchè il cielo vede tutto: è omniveggente - nel senso in cui anche Dyaus è omniveggente [19] - perchè il cielo, Dyaus, Varuna, la vôlta distesa in perpetuo su la terra, è lo specchio immanente in cui si riflettono le azioni umane; e questa vôlta celeste, personificata per via di processo mitico, è naturalmente un dio che sa tutto, perchè vede tutto; chè vedere è sapere. Chi è omniveggente è omnisciente, e chi è omnisciente conosce anche le azioni, conosce perfino i pensieri degli uomini, legge nei cuori. Nulla sfugge a Varuna; e come egli regola il corso perpetuo del mondo naturale con la vicenda dei giorni e delle notti, con l' alternarsi delle stagioni, così è vigile e vindice custode del mondo morale: è il dio della legge e dell' ordine, del *rta* nel suo duplice aspetto di ordine cosmico e di legge morale; e come sono inflessibili le leggi cosmiche, così non v' ha scampo per chi viola le norme sante della vita, a meno che il peccatore, contrito, non invochi dal cielo - da Varuna - la misericordia. " Chi sta e chi cammina, chi si trae in disparte, si nasconde e fugge, ciò che due persone sedute vicino insieme concertano, questo sa il re Varuna, come terzo (fra loro). E questa terra appartiene al re Varuna, e quell' eccelso sconfinato cielo; ambo i mari sono il ventre di Varuna, e anche in queste poche acque egli è nascosto. Anche chi si spingesse più in alto

„ del cielo, non sfuggirebbe al re Varuna: dal cielo „ scendono i suoi spioni, con mille occhi spiano sopra „ la terra. Tutto vede il re Varuna, quanto sta fra la „ terra e il cielo, e al di là. Egli ha numerato i bat„ titi di ciglia degli uomini, egli dispone tutte le cose „ come un esperto giocatore (di dadi) i suoi getti. I „ sette volte sette lacci, o Varuna, che in triplice „ spiegamento minacciosi stanno tesi, tutti avvolgano „ colui che dice menzogna. Chi dice la verità, quello „ lascino libero. Con cento nodi lui avvinci, o Va„ runa; non deve il mentitore sfuggire a te, o vigi„ lante... „.

Così nell' Atharva-Veda (4. 16, 2-7) [20]. Ma anche già nel Rg-veda Varuna è colui che sa, il Sapiente per eccellenza, l' infallibile (*adhâbhya*), " colui che „ conosce la traccia degli uccelli volanti nell' aria, e „ (come dio del mare) quella della nave,.. che cono„ sce il cammino del vento... e spia, egli, l' Omni„ sciente, tutti i segreti, tutte le azioni e i disegni,... „ lui non ingannano gl' insidiosi „ (1. 35, 7 sgg.). E analogamente anche Mitra e Varuna insieme sono omniscienti [21]: " Voi collocate spie nelle piante, nelle „ case, poichè voi osservate senza chiuder occhio „ (a vicenda) coloro che si traggono in disparte „ (Rg-veda, 7. 61, 3). " Voi siete con i vostri molti „ lacci gl' incatenatori di chi viola la legge, inevi„ tabili per l' uomo scellerato; sul sentiero della „ legge, o Mitra e Varuna, noi vogliamo superare „ tutti gli ostacoli come per nave sopra le acque „ (Rg-veda, 7. 65, 3).

La venerazione di Varuna ispira nel Rg-veda voci che a taluno suggerirono il ricordo dei Salmi: sono slanci di anime pentite, coscienze smarrite din-

nanzi alla minaccia del castigo, invocanti il perdono di colui che tutto vede: " Ogni qual volta noi, mi-
„ seri mortali, offendiamo giorno per giorno la tua
„ legge, o dio Varuna, non abbandonarci all'arma
„ mortale dell'irato... „ (Rg-veda, 1. 25, 1 sg.). " Togli
„ via da me la colpa simile ad una catena. Pos-
„ siamo noi dare incremento, o Varuna, alla tua
„ legge... Come i ceppi dal vitello così allontana da
„ me i miei peccati, chè senza di te io non sono
„ padrone neppure di un batter di ciglio... Rimuovi
„ lungi da me ogni colpa commessa, e che io non
„ abbia a profittare, o re, di colpe che altri hanno
„ commesso (Rg-veda, 2. 28). " E così io vo consultan-
„ domi con me stesso: quando mai sarò io nuova-
„ mente in grazia appo Varuna? quando accoglierà
„ egli senza ira il mio sacrifizio? Quando posso io
„ guardare con animo sereno la sua misericordia?...
„ Qual fu dunque questa colpa così grande, o Va-
„ runa, che tu vuoi colpire il tuo cantore ed amico?
„ Dimmelo tu, o infallibile, o possente. Io vorrei
„ senza colpa in adorazione raggiungere il mio
„ fine (?). Assolvici dalle colpe che noi abbiamo
„ ereditate dai padri, e da ciò che noi abbiamo
„ commesso in nostra propria persona... Libera tu
„ Vasistha dal peccato, o re, come un ladro di
„ armenti (libera?) un giovenco dalla fune. Non
„ fu la nostra propria intenzione, o Varuna; fu lu-
„ singa, ebbrezza, passione, il gioco (i dadi), l'inco-
„ scienza. Il maggiore ha colpa del mancamento del
„ minore. Neppure il sonno tien lontano il mal fare „
(Rg-veda, 7. 86, 1-6). " Quando io me ne vo simile
„ a un otre rigonfio tremolante, sii benigno, o signore,
„ concedi grazia. Per la debolezza della mia mente

„ ho errato, o puro; sii benigno, o Signore, concedi „ grazia... Qualunque peccato, o Varuna noi altri „ uomini commettiamo contro la famiglia degli dei, „ quando per errore abbiamo violato le tue leggi, „ non farci del male a cagione di questo peccato, „ o dio „ (Rg-veda, 7. 89).

Tale è l'essenza del dio Varuna; e da quella sua essenza uranica si svolsero i suoi destini ulteriori: non solo in senso naturistico, ond'egli potè diventare un dio notturno e lunare e un dio marino, ma anche in senso etico, giungendo egli per questa via a tali altezze da " non poter essere paragonato in potenza sovrana e in grandezza morale che a Jehovah „ [22]. E questa concezione di Varuna la formulò già il Darmesteter in uno dei suoi primi lavori, scrivendo: " Varuna è creatore, organizzatore, sovrano perchè c'è stato un tempo in cui, essendo egli dio del cielo, tutto era in lui, avveniva in lui, per la sua legge; è omnisciente e morale perchè, come dio del cielo luminoso, egli tutto vedeva, cose e cuori „ [23]. Ma oggi essa è convalidata da tutta una serie di riscontri forniti dalle religioni dei popoli primitivi [24]. Certo Varuna fu anche un dio del giuramento [25], e Mitra fu un dio del contratto e dell'amicizia [26]; ma non per essenza sua propria originaria, non perchè Varuna abbia cominciato con l'esser l'oceano pel quale si giura (Lüders), nè perchè Mitra abbia cominciato coll'essere la personificazione di un atto sociale e giuridico (Meillet): bensì, perchè tali l'uno e l'altro divennero, e soltanto in virtù di quella loro primitiva natura celeste onde l'uno e l'altro furono, in origine, figure del cielo: del cielo omniveggente, e però omnisciente,

immanente come sfondo alle vicende meteoriche, e però regolatore e custode della legge - del *rta* - nell'ordine fisico come nel morale, e quindi, anche, vigilante sulla realtà dei trattati e punitore di chi manca alla fede giurata; - come infatti anche a Dyaus stesso fu dato il titolo di *viçva-veda*, 'omniveggente'[27], e l'altro - che ora apprezziamo nel suo pieno valore - di 'senza errori', 'senza peccato'[28]. Nè è da credere che l'aspetto etico di Varuna (e di Mitra) si sia svolto soltanto in una fase relativamente tarda della religione indiana, accentuandosi poi particolarmente nell'età sub-vedica dei Brahmana. Chè già in piena età vedica cominciò Varuna ad essere oscurato, come dio supremo, dalla nascente fortuna di Indra. Il quale era anch'esso figura di carattere naturistico, personificazione di fenomeni atmosferici e meteorici; ma appunto per questo, perchè era la parte e non il tutto, non dunque il cielo nella sua estensione e comprensione totale, non aveva in sè gli elementi atti a svolgere uno speciale carattere etico[29].

E che Varuna sia antico, e che verosimilmente fin dall'epoca indoiranica avesse preso il posto di Dyaus, e che antico sia anche il suo aspetto morale, si rileva da un documento scritto che ci pone sott'occhio il culto di talune divinità vediche in un tempo in cui i Veda certo non erano ancora scritti, e, almeno in parte, forse neppure composti. Fra le tavolette a caratteri cuneiformi rinvenute a Boghaz-Köi, sulle rovine dell'antica capitale del regno dei Cheta[30], si trova il testo di un trattato di pace e alleanza concluso intorno al 1300 av. Cr. fra i sovrani del popolo dei Cheta e i signori del paese di Mitanni. Le divinità dell'uno e dell'altro popolo sono chiamate ad

assistere al giuramento come testimoni del patto e garanti della lealtà delle parti rispettivamente [31]; e tra gli dei invocati da parte dei re di Mitanni sono, accanto a divinità di origine certamente non ariana (quali *Tesup, Samas, Sin*), anche divinità che ricorrono tutte nei Veda: *Mitra* (*mi.it.ra*), *Varuna* (*u.ru.v.na, a.ru.na*) [32], *Indra* (*in.dar, in.da.ra*), e i *Nasatya* (*na.s.at.ti.ia.an.na*), che è nome vedico (*Nāsatyā*) degli *Açvinau*.

Questi nomi divini non sono il solo elemento ario di cui si può constatare la presenza nell'Asia anteriore [33]. Altri elementi linguistici si riscontrano presso i Kassu (Kossei), che in quel periodo di tempo signoreggiarono Babilonia [34]. Fra le scritture di Tell-Amarna [35], mentre alcune si riferiscono precisamente a dei re di Mitanni (*Artatama, Sutarna, Artassumara, Dusratta*), che a partire dal sec. xv a. Cr. ebbero delle relazioni politiche, nonchè familiari, con i re dell'Egitto [36], altre ci fanno conoscere i nomi personali di certi principi di talune città della Siria [37], che si chiamano *Artamanya, Suvardata, Yasdata, Arzaviya*: nomi che linguisticamente fanno riscontro a quelli dei signori di Mitanni che si leggono nelle lettere stesse di Tell-Amarna, nonchè su alcune tavolette di Boghaz-Köi (*Saussatar, Mattivaza*). Il carattere ario di questi nomi propri è fuori di ogni dubbio. La frequenza dei composti con *arta-* (essendo *arta* l'equivalente del vedico *rta* e dell'avestico *asha*), che si ritrova poi nell'onomastica persiana (*Artaxerxes, Artabanos, Artaphrenes*, ecc.), accennerebbe più precisamente a un carattere ario-iranico [38]. Altri elementi sembrano accennare piuttosto addirittura all'India [39]. Verosimilmente, anzi che di una penetrazione 'proto-

indiana ' [40], che storicamente sarebbe assai difficile da concepire, si tratterà di penetrazione indo-iranica o proto-iranica, cioè di elementi arii risalenti a un'età in cui era appena incominciata, o almeno non era molto progredita, la differenziazione degli Arii in Indi e in Irani [41]; - sia poi che il momento di quella penetrazione sia da porre nel corso della primitiva migrazione degli Arii dal Caucaso verso l'India, oppure in un posteriore movimento di riflusso di quelle genti arie da Oriente verso Occidente [42].

Ad ogni modo, le notizie fornite dai documenti extra-iranici di Boghazköi ci informano dunque, indirettamente, sulle condizioni religiose delle genti 'pagane' dell'Iran. Documenti iranici diretti non abbiamo che di epoca molto posteriore, e in primo luogo l'Avesta. Ma nell'Avesta è da aspettarsi che il paganesimo iranico non sia riflesso nella sua interezza e naturalezza, bensì nelle sue sopravvivenze, alterate secondo quel pensiero nuovo di cui l'Avesta appunto è il codice e il canone sacro. Nell'Avesta è celebrato Mithra [43], ma non più come iddio: sibbene come uno dei *yazata*, cioè dei 'santi' [44]. Anche Indra ricompare nell'Avesta [45]; anche i Nasatya, sebbene ridotti a un solo *Naonha(i)thya* [46]: ma non come iddii; nemmeno come esseri in qualsiasi modo santi o divini: anzi come *daeva*, demoni malefici e maledetti, creature dell'anti-dio Anrama(i)nyu, generati da lui in opposizione agli Amesaspenta [47].

Quanto a *Varuna* (mitannico *Uruvna*), il suo nome non s'incontra nell'Avesta [48]. Ma s'incontra presso i Persiani un dio ch'era, al pari di Varuna, una figura del cielo. Infatti, secondo Erodoto, i Persiani

“ usavano salire su le alture per sacrificare a Zeus, „ e dicendo ‘ Zeus ’ intendevano l’ intera cerchia ce- „ leste „[49]. Questo dio, che Erodoto rende con ‘ Zeus ’, sarà stato dunque un dio supremo. È verosimile che, al pari dei Persiani, anche (le) altre genti iraniche venerassero un dio supremo del cielo. Quale fosse il suo nome nella lingua persiana o in alcun’ altra lingua nazionale iranica, non possiamo dire con sicurezza[50]. Nell’ Avesta il dio supremo, anzi unico, si chiama *Ahura Mazda*, ‘ il Signore sapiente ’.

Per quanto concepito in uno spirito moralistico con tendenza sublimatrice, Ahura Mazda presenta tuttavia nell’Avesta qualche tratto naturistico che rivela la sua originaria essenza uranica. Nelle Gatha leggiamo: “ Tra questi due spiriti il malvagio scelse „ l’opera del peggiore, ma lo spirito benedetto che „ ha per vestimento la ben solida volta „ del cielo, scelse il bene „ (Yasna, 30. 5). Si tratta qui dei due spiriti antagonistici del male (Anra ma(i)nyu) e del bene (Spenta ma(i)nyu), dei quali il secondo è qui concepito come tutt’ uno con Ahura Mazda *. E, sempre nell’Avesta, nell’ inno alle *Fravasi,* che sono le anime dei giusti: “ Mercè la loro „ magnificenza e la loro gloria (delle Fravasi), io „ (Ahura Mazda) fondai, o Zarathustra, quel cielo „ splendente lassù, radioso, che da tutti i lati proprio „ come una casa cinge dintorno questa terra, che, „ fissato da spiriti, sta, solidamente costrutto, avente „ lontani confini, avente parvenza di metallo, lumi- „ noso su tutte le regioni (della terra); - (il cielo) „ che Mazda ha indosso come (sua) veste

* v. sopra a p. 7.

„ ornata di stelle *, fabbricata dagli spiriti,... (il „ cielo) nel quale non si scorge principio nè fine [51] „. (Yast 13 [= Fravartin Yast], 13. 2-3). E nel Vendidad (5. 20): " Io, Ahura Mazda, faccio cadere „ da ogni parte la pioggia, a nutrimento del- „ l'uomo pio, e ad alimento dell'utile bestiame [52]: il „ grano perchè (lo) mangi l'uomo, l'erba per l'utile „ bestiame „. Nelle Gatha si celebra anche tutta la creazione celeste, astrale e meteorica, di Ahura Mazda. Cito nella traduzione di I. Pizzi [53].

(Yasna, 44. 3-5):

(3) A te questo chiegg' io, tu il ver rispondi
a me, Aura Mazda! - Chi fu il padre a questo
ordin del mondo (*Asha*) da principio, e quale
colui che il procreò? Chi diede al sole,
chi alle stelle la via? Chi per cui cresce
la luna e scema? Or io, Mazda, cotesto
ed altro ancor da te saper desio.

(5) A te questo chiegg' io, tu il ver rispondi
a me, Aura Mazda! - Chi sostien la terra,
e chi le nubi dal cader trattiene?
Chi le piante creò? chi l'acque? Ai venti
chi fu che aggiunse ed alle nubi in alto
velocità? Chi fu, Mazda, colui
che un retto indusse e buono spirto (*Vohu Mano*) in noi?

(4) A te questo chiegg' io, tu il ver rispondi
a me, Aura Mazda! - Qual mai destro artefice
creò la veglia e il sonno? e chi le aurore,
le notti e i mezzodì? . . . . . . . . . .

---

* ' Si le ciel est le vêtement d' Ahura, il en resulte nécessairement qu' Ahura n' est pas le ciel même ': De Harlez, in Journal Asiatique, 1878, I, 115. - Cito testualmente queste parole come un esempio caratteristico del logicismo applicato ai prodotti

Nessuno, invero, meglio di Ahura è in grado di rispondere a queste domande, e in genere di mostrare agli uomini la verità: nessuno meglio di lui che è " il sapiente „ per eccellenza, " colui che sa „. " Protettore io sono „ dice Ahura Mazda, " creatore „ io sono, conoscitore e spirito santissimo io sono „ (Yast 1 [= Ormazd Yast], 12). " Io mi chiamo ' colui „ che molto vede ', io mi chiamo ' colui che meglio „ vede ', io mi chiamo ' colui che vede lontano ', io „ mi chiamo ' colui che meglio vede lontano ', io mi „ chiamo ' colui che spia ', ... io mi chiamo ' colui che „ conosce ', io mi chiamo ' colui che meglio conosce ' „ (Yast, 1. 12-13). " Io mi chiamo ' colui che non in„ganna ', io mi chiamo ' colui ch' è al sicuro dal„l' inganno ' „ (Yast, 1. 14). " O venerabile Ahura „ Mazda „ - dice Zarathustra - " io mi rivolgo a te; „ con vera parola ti chiedo; rispondimi, tu che sai; „ infallibile tu sei, dotato di infallibile intelligenza, „ infallibile (e) omnisciente „ (Yast, 12. 1). " Non è „ possibile eludere Ahura, che osserva ogni cosa „ (Yasna 45. 4). " Mazda sa fare ottimamente il com„puto di tutto ciò che hanno fatto e che faranno dé„moni e uomini „ (Yasna, 29. 4). " O omnisciente „ Ahura Mazda, senza sonno sei tu, refrattario all' as„sopimento (di un narcotico) „ (Vendidad, 19. 20). Da un capo all' altro dell' Avesta risuona la stessa lode. Come di Varuna, e quasi con le stesse frasi, così è detto di Ahura Mazda: " Le opere che palesemente

---

del pensiero mitico. Questo logicismo implica una totale incomprensione di ciò che è il mito, incomprensione che ha avuto ed ha ancora un' influenza disastrosa su gli studi di storia delle religioni e di altre discipline.

„ sono concertate e quelle, o Mazda, che si fanno in „ segreto, .... di tutto questo tu sei consapevole, tutto „ osservando con sguardo splendente. Queste „ cose io ti chiedo, o Ahura, come avvengono e come „ avverranno... „ (Yasna, 31. 13-14);

Questa omniscienza di Ahura Mazda ha pur sempre origini naturistiche. Ahura Mazda sa tutto perchè vede tutto; e vede tutto perchè è il cielo. L'occhio di Ahura - ond'egli tutto vede - è il sole 54. Per la stessa ragione anche Dyaus, anche Varuna sono omniscienti (*viçvaveda*) *. L'essenza celeste di Ahura Mazda contiene in germe tutto il suo meraviglioso destino. Chè, come la visione (*video*) trasportata nell' ordine mentale è conoscenza (οἶδα), così la conoscenza, applicata a sua volta all' ordine pratico, è coscienza e sanzione morale; e perciò Ahura Mazda, al pari di Varuna e più di Varuna, proclama la santità del patto, l' inviolabilità del *mithra,* vale a dire del 'contratto'; e la proclama solennemente in quelle parole con cui si apre appunto l' inno a Mithra, il Mihr Yast: " Così disse Ahura Mazda a Spitama „ Zarathustra: Quando io creai Mithra, signore di „ vaste campagne, allora io, o Spitama, lo creai simile „ in dignità di adorazione e di esaltazione a me „ stesso, Ahura Mazda. A tutto il paese porta rovina „ l' indegno che viola il patto (*mithra*), o Spitama, „ al pari di cento infetti da colpa, al pari dell' assas- „ sino del giusto. Non rompere il patto (*mithra*), o „ Spitama, non quello che tu stringi con un seguace „ della falsa fede (propriamente, con un credente nella „ menzogna [*drug*]), nè quello (che stringi) con un

---

* v. sopra a p. 42.

„ giusto seguace della tua religione, chè per l'uno „ e per l'altro il patto ha da valere, per l'in- „ fedele come pel buon credente „ (Yast, 10. 1-2). Sembra quasi di vedere qui un riflesso etico di quell'universalismo fisico e naturistico che è congenito nella figura di Ahura Mazda in quanto è figura del cielo, e come tale è custode dei patti: di tutti i patti, chè il cielo su tutti gli uomini egualmente si stende vigilando.

Ora comprendiamo come 'Mithra' abbia potuto avere ultimamente il senso di 'contratto'[55]. La ragione è che Mithra è il protettore e custode naturale della inviolabilità dei patti, ed è tale perchè è egli stesso, in origine, il cielo nel suo aspetto luminoso (Mitra è il complemento di Varuna) *. Per questo anche Mithra è omnisciente: anche di lui è detto che " ha dieci mila spie (ossia 'occhi') e mille „ orecchie „ (Yast, 17. 16)[56]; anch'egli (come Ahura Mazda) è " il possente, omnisciente, infallibile „ (Yast 10. 24); egli è " provvisto di mille orecchie „ e dieci mila occhi, eccelso, stante in vedetta per „ ampio tratto, forte, senza sonno, vigile „ (Yast, 10. 7)[57]. Non per nulla nell'Avesta v'ha traccia (tenue sì, perchè contraria allo spirito del libro sacro, ma appunto per questo tanto più significativa nella sua forza di resistenza) della primitiva associazione di Ahura (Mazda) con Mithra, la quale rispecchia quella vedica di Mitra con Varuna: " Io lo consacro, „ io lo consumo (questo sacrifizio) per la coppia „ Ahura e Mithra[58], i due eccelsi, immuni da peri- „ colo, santi „ (Yasna, 1. 11). " Io invito a venerare

* v. sopra a p. 41.

„ la coppia Ahura (e) Mithra, i due eccelsi, immuni „ da pericolo, santi „ (Yasna, 2. 11). " Vengano i due „ eccelsi, Mithra e Ahura, in nostro soccorso „ (Yasna, 10. 113).

Ormai noi vediamo chiaro nella riforma di Zarathustra, nel processo ond' essa si attuò, in quelli che furono i suoi effetti. Zarathustra stesso intende l'opera sua come un perfezionamento della religione [59]. La religione che gli stava dinnanzi e dintorno era quella di quel tal popolo iranico in mezzo al quale egli visse. Era una religione politeistica: aveva un dio supremo, che era un dio del cielo. Questo dio, come tale, era suscettibile di sublimazione etica: aveva già in sè, inerenti alla sua natura uranica, certi tratti elevati, certi elementi di moralità. A questi si applicò il pensiero del Riformatore: li svolse, li compose in una figura ideale. In questo senso la religione di Zarathustra fu veramente una riforma: non creò dal nulla: si applicò a ciò che già esisteva. Quel dio del cielo della religione tradizionale, qualunque fosse il suo nome proprio, potè ben ricevere anche prima di Zarathustra l' antico * appellativo di *ahura* [60], che ha valore generico di 'essere divino'. Nella sua qualità di iddio del cielo, omnipresente, omniveggente, e quindi omnisciente, potè anche esser qualificato e designato come *mazda*, 'il sapiente'. Ma 'Ahura' e 'Mazda', come n o m i p r o p r i i della divinità, specialmente nella formula combinata – che poi divenne costante – 'Ahura Mazda' [61], sono dovuti al Riformatore: da lui essi

* v. sopra a p. 5.

furono scelti e fissati, ad esclusione di ogni altra denominazione. Svoltosi da un più antico iddio del cielo che aveva già, forse il nome, certo la qualità di conoscitore, il dio di Zarathustra fu 'il Conoscitore' per eccellenza, 'Colui che sa'. Zarathustra non rivelò Ahura Mazda *ex nihilo*: rivelò un più alto ideale divino, incorporandolo in quel dio che nella tradizione religiosa del suo popolo era il più prossimo al suo ideale.

Ma l'opera del Riformatore non si esaurì nella elaborazione di concetti antichi. La 'Riforma' ebbe anche la sua grande idea veramente nuova; e fu l'idea monoteistica. Il dio di Zarathustra è un dio unico. È questo un concetto che non solo è estraneo a tutta la tradizione iranica, ma contrasta con essa in modo assoluto. Per esso Zarathustra inaugura un'epoca nuova nella storia delle genti iraniche. Egli è il profeta di Ahura Mazda, e Ahura Mazda è il solo dio.

Gli altri dei della religione preesistente, Zarathustra - e in questo senso la sua riforma fu anche rivoluzione - li negò come dei. Essi erano *daeva*, e tali rimasero: ma la voce *daeva* non ebbe più il senso di 'iddio', come aveva avuto nelle origini, come aveva tuttora il suo equivalente *deva* nell'India: questa espressione, tipicamente e tradizionalmente politeistica, passò, nel monoteismo, a significare l'opposto della divinità [62]. Ora comprendiamo perchè Indra e Naonha(i)thya nell'Avesta sono dei demonî. Essi erano delle antiche divinità indoiraniche. Come li troviamo adorati da quella gente protoiranica cui si riferiscono i documenti di Boghaz-Köi,

così avranno anche fatto parte della religione politeistica di quell' altra gente iranica tra cui visse Zarathustra. Insieme con gli altri *daeva* di quella religione furono condannati da Zarathustra, ed esecrati.

L' opera di Zarathustra non si esplicò solo negativamente in questa riduzione delle figure divine. Fu anche pensiero positivo che investì, trasformandola, l' idea divina, nonchè tutta la dottrina e la vita religiosa del Zoroastrismo.

Creature di questo pensiero sono gli *Amesaspenta*. Sono, dunque, un documento di esso pensiero, delle sue tendenze, dello spirito che lo informava. Doveva essere uno spirito elevatamente speculativo, poichè gli Amesaspenta sono pure astrazioni, sono concetti, per quanto presentati in forma personificata [63]. Non c' è bisogno di spiegarli con la filosofia di Filone e dei Neoplatonici, - nè coi pianeti babilonesi. Teniamo presente che uno degli Amesaspenta è *Asha Vahista*; e l' avestico *asha* (persiano *arta*) è lo stesso che il vedico *rta*: un concetto che nell' India diede luogo a non poche amplificazioni filosofiche, come quello che giunse a significare l' ordine naturale, cosmico ed etico insieme [64]. Se pensiamo a quel che fu la speculazione indiana prebuddistica, ammetteremo che un qualche pensiero speculativo possa essere esistito in germe anche nell' Iran, anche in età relativamente remota. Certo dovevano nell' Iran preesistere quei tali elementi ai quali si applicò il pensiero riformatore [65].

Forse anche il dualismo caratteristico della religione zarathustrica ha lontanamente dietro di sè uno sfondo naturistico, adombrato sin dalle età mitiche

nel contrasto fra luce e tenebre, fra il giorno e la notte[66]. Ma nelle Gatha il dualismo è soltanto in germe, limitato alla opposizione dei due spiriti del bene e del male, *Spenta-* e *Anra-Ma(i)nyu*: creazioni, anche essi, del pensiero di Zarathustra: non iddii, ma spiriti (*ma(i)nyu*), ai quali Ahura Mazda sovrasta, unico e sommo. Nelle Gatha l'esaltazione di Ahura Mazda è piena e perfetta; e il monoteismo zarathustrico ci si presenta nella sua forma più pura: non ancora sostanzialmente intaccato dall'incipiente dualismo; e nemmeno dalla presenza di quelle figure che sole appaiono, nelle Gatha, come divine accanto al dio unico: gli Amesaspenta. I quali, come già sappiamo[67], non sono veri e propri iddii, anzi astrazioni, sebbene siano concepiti a guisa di persone, e invocati collettivamente come 'spiriti': *ahura*; - onde appunto risulta la loro affinità con l'Ahura per eccellenza - Ahura Mazda[68] -; ma anche risulta per *ahura* il valore generico di 'essere comechessia partecipe della natura divina': che è infatti il solo valore compatibile con la dottrina del monoteismo[69].

Alla religione pre-zarathustrica apparteneva senza dubbio anche Mithra. Il suo rapporto col vedico Mitra ci riporta ai tempi indoiranici. Certamente fu adorato in epoca protoiranica, come rivelano i documenti di Boghaz-Köi, dov'egli è invocato insieme con Indra e i Nasatya. Fu adorato, come dio, anche dai Persiani, secondo la testimonianza di Erodoto[70]. Eppure, nell'Avesta, Mithra non è un *daeva* come Indra e Naonha(i)thya; d'altro lato non è (nè poteva essere) un dio: è un *yazata,* uno di quei 'santi' o 'venerabili' che, pur non essendo iddii, furon tuttavia oggetto di devozione per la religione di Zarathustra,

Forse che fu la particolare relazione di Mithra con Ahura Mazda* (risalente a quella primordiale fra Mitra e Varuna) a determinare il suo trattamento eccezionale, risparmiandogli la degradazione tra i *daeva*? No: perchè non Mithra soltanto, ma anche altre divinità della religione iranica tradizionale ricorrono col grado di *yazata* nella religione riformata [71].

Ma i *yazata* sono sconosciuti nelle Gatha: figurano solo nelle altre parti, meno antiche, dell'Avesta **. Rappresentano dunque un secondo momento nella storia del Zoroastrismo: quando al monoteismo rigoroso e intransigente, quale appare nelle Gatha, subentra un monoteismo più tollerante e conciliativo, che ammette, subordinatamente al dio unico, l'adorazione di altre figure 'sante', e fra queste sèguita a venerare taluno degli antichi iddii.

Fra i due momenti non ci sono soltanto delle differenze dottrinali. A queste corrispondono anche delle importanti differenze relative al culto. Un *yazata*, e uno dei più venerati, è *Haoma* [72]: anche a lui, come a Mithra, è dedicato uno dei *yast*, che sono appunto gli inni ai *yazata* [73]. Haoma è il divino spirito dell'*haoma*; e l'*haoma* è un succo inebriante che si estrae dalla pianta omonima, e che ebbe anche nell'India una importanza sacrale e sacrificale di primo ordine. Infatti *haoma* (pehl. *hom*) è l'equivalente avestico del vedico *soma* [74]; e quindi ci riporta, al pari di *Mithra-Mitra* all'epoca indoiranica. Nelle Gatha il rito dell'*haoma* è biasimato severamente [75].

---

* v. sopra a p. 45, 53.
** v. sopra a p. 7.

È questo un aspetto assai importante della Riforma. Abbiamo qui una prova che essa non si limitò a riformare le credenze, i concetti, la dottrina, ma volle estendersi anche al culto. Anche i sacrifizi cruenti di animali, che nel culto tradizionale si facevano a questo o a quello dei *daeva* [76], furono naturalmente condannati da Zarathustra insieme con i *daeva*. Non per nulla nelle Gàtha è esaltata la santità della Giovenca primordiale [77]. Tra i doveri di un fedele seguace di Zarathustra è il rispetto e il risparmio del bestiame bovino [78]. Con tali precetti la Riforma mirava a tutelare le basi economiche di una società dedita alla pastorizia e all'agricoltura [79]. Ma mirava anche ad un fine di elevamento spirituale. Ai sacrifici cruenti, del pari che al sacrifizio della bevanda inebriante [80], a tutte, dunque, le pratiche esteriori di un culto materiale, voleva sostituire [81] la preghiera [82], la celebrazione della gloria di Ahura Mazda, la pietà interiore, le buone opere, e il merito sommo della sincerità contro la vile menzogna (*Drug*).

A questo suo programma dovette in parte rinunziare. Le vittime animali [83] non furono bandite del tutto dal sacrifizio zoroastrico. L'*haoma*, anzi il suo genio *Haoma*, è celebrato, dicemmo, nello stesso Avesta [84]. Anzi la preparazione, la consacrazione e la consumazione dell'*haoma* (*hom*) è anche oggi l'atto centrale del culto zoroastrico, quale ancora si celebra dai Parsi [85] con l'accompagnamento di lunghe recitazioni dei sacri testi [86].

Anche queste divergenze cultuali fra le Gatha e l'Avesta extra-gathico (fra il Zoroastrismo primitivo e il Parsismo attuale) sono da spiegare storicamente;

e risulteranno spiegate, in una con le divergenze dottrinali, nel seguito della nostra trattazione. Ad ogni modo fin da ora intravediamo l'esistenza di (almeno) due momenti - forse anche due ambienti - diversi nei quali diversamente dovè svolgersi la storia del Zoroastrismo.

---

# NOTE

1 « Arii » chiamarono se stessi tanto gli Indi (*ārya*) quanto gl'Iranici (pers. *ariya*, avest. *airya*, gr. Ἄρϱιοι [Herod. 7. 62]). Di qui, come nome di paese, *Aryana* (Ἀρϱιάνη [Strab. 2, 1, 22], avest. *Airyana* [*Airyana Vaegja*: Vendidad 1. 1 sgg.], medio pers. *Eran*, neopers. *Iran*). Cfr. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* 3 1, 2, p. 898.

2 Cfr. Wackernagel, Sitzungsber. d. Berlin. Akad. d. Wiss., 1918, 396 sgg.

3 Che già al momento indoeuropeo risalga anche l'esistenza di un vero e proprio iddio del cielo, non è ammesso da tutti. A rigore, dall'esistenza di una radice e di una (supposta) parola indoeuropea **dyeus* non è legittimo dedurre che **Dyeus* sia stato il dio indoeuropeo del cielo. Altrettanto illegittimo sarebbe inferirne la non esistenza di un tale iddio. Anche qui il problema è destinato a ricevere luce dalla comparazione: come esso possa essere trattato dal punto di vista della storia delle religioni, si può vedere dall'opera (che conclude in senso positivo) di L. von Schröder, *Arische Religion*, 1: *Einleitung. Der altarische Himmelsgott*, Leipzig 1914 (cfr. L. v. Schröder, *Ueber den Glauben an ein höchstes guten Wesen bei den Ariern*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 19. 1905, 1 sgg.). Sta di fatto che non tutti i popoli di lingua indoeuropea ebbero un dio del cielo (corrispondente a Dyaus - Zeus - Jupiter). I germanici *Zio*, *Ziu* (antico alto tedesco), *Tio* (anglosassone), *Tyr* (antico nordico), solo indirettamente entrano in considerazione: in quanto che risalgono a un germanico **tīwaz*, che corrisponderebbe (anzi che a **Dyeus*) a *deivos, divus*, col senso

generico (per quanto derivato dalla stessa radice *div-*) di « dio » (Cfr. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache,* Göttingen 1896, 77 sg.; Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte,* I, 1913, 272). - Per la ricostruzione di una religione indoeuropea: Asmus, *Die indogermanische Religion,* Halle 1875-77; J. Darmesteter, *Le dieu suprème des Aryas,* in *Essais Orientaux,* Paris 1883; A. B. Cook, *The european sky-god,* Folklore, 15. 1904; 16, 1905; A. Meillet, *La religion indoeuropéenne,* Revue des idées, 1907, 689 sg.; S. Feist, *Kultur, Ausbreitung u. Herkunft der Indogermanen,* Berlin 1913, 319 sg.; A. B. Cook, *Zeus, a study in ancient religion,* Cambridge, 1914.

4 Oldenberg, *La religion du Véda,* (Paris 1903), 202; H. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* III, Breslau 1902, 397.

5 *dyavi dyavi*: « giorno per giorno ». - Cfr. Max Müller, *Nouvelles études de mythologie,* 194, 364 sg.

6 Rg-veda I, 160: A. Hillebrandt, *Lieder des Rgveda* (Quellen der Religionsgeschichte), Göttingen 1913, 97.

7 Cfr. lat. *Juppiter* (*Diespiter*); epirota Δει-πάτυρος (ὁ Ζεὺς παρὰ Τυμφαίοις, Hesych.).

8 Cfr. Atharva-Veda I. 32, 4: « al Cielo che sa tutto (*viçvaveda*) e alla Terra io ho fatto omaggio ».

9 P. Häusler, *Streiflichter in die Urreligion der arischen Inder,* Anthropos, 6. 1911, 187 sgg.

10 Oldenberg, *Religion du Véda* (trad. Henry) 155 sg. - H. Hillebrandt, *Vedische Mythologie,* III, 3 sgg.

11 Del cielo avvolgente (dalla radice *var-* [*vrnoti*], « coprire, velare, chiudere »). Secondo altri: dalla radice *var-* (*varāti*) « scegliere, eleggere ».

12 Max Müller, *Nouvelles études de mythologie,* 310 sg., 398 sg.

13 *viçvadarçata*: Rg-veda 8. 41, 3; cfr. I. 25, 18.

14 Per via della forma duale.

15 Cfr. Bohnenberger, *Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rigveda,* Tübingen 1893.

16 Haug, *The Aitareya Brahmanam,* II (Bombay 1863) p. 275.

17 Tali sono ritenuti da Oldenberg, *La religion du Veda* (trad. Henry), 155 sg., e da Hillebrandt, *Vedische Mythologie,* III, 1 sgg. - Contro l'affermazione che Mithra iranico sia primitivamente il sole, vedi A. Meillet, *Le dieu iranien Mithra,* Journal Asiatique, 1907, II, 143 sg. - G. Hüsing nega che Mithra sia il sole per sostenere che è, viceversa, la luna (G. Hüsing,

*Die iranische Ueberlieferung und das arische System* [Mythologische Bibliothek II 2], Leipzig 1909; cfr. *Krsaaspa im Schlangenleibe und andere Nachträge zur iranischen Ueberlieferung* [Myth. Bibl. IV, 2], Leipzig 1911).

18 L'idea che Varuna sia la luna e Mitra il sole, è messa innanzi dall' Oldenberg appunto in connessione con la sua ipotesi dell' origine semitica degli Aditya (e, rispettivamente, dei 7 Amesaspenta), che sarebbero i (sette) pianeti: Cfr. Oldenberg, *Varuna und die Adityas,* Ztschr. der deutschen Morgenländ. Gesellsch. 50. 1896, 43 sg.

19 *viçvaveda* [*veda* = οἶδα, 'io so'] e, reciprocamente, *viçvadarçata* 'da ogni parte visibile': v. sopra a n. 8, 13.

20 Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda* (Sacred books of the East, vol. 42, Oxford 1897); K. F. Geldner, in Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch,* Tübingen 1908, p. 109 sg.; H. Oldenberg, in E. Lehmann, *Textbuch zur Religionsgeschichte,* Leipzig 1912, 188 sg.

21 Mitra, nell' unico inno vedico in cui è celebrato da solo (Rg-veda 3. 59, 1), è chiamato «...colui che tien su la terra e il cielo,... che sorveglia senza chiuder gli occhi».

22 L. de la Vallée Poussin, *Le védisme,* 74.

23 J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman,* 77.

24 Cfr., provvisoriamente, R. Pettazzoni, Atti del Congresso della Società italiana per il progresso delle scienze, VII^a^ Riunione (Siena 1913), Roma 1914,

25 Lüders, Sitzungsber. d. Berlin. Akad. d. Wiss. 1910, 931.

26 A. Meillet, *Le dieu indo-iranien Mitra,* Journal Asiatique, 10. 1907, 143 sg. - Anche Varuna, secondo il Meillet, avrebbe natura analoga, vale a dire astratta, sarebbe 'la legge, la parola' personificata; e la sua etimologia andrebbe cercata in rapporto col sscr. *vratám,* 'volontà divina (fatum)', ant. slavo *rota* 'giuramento', greco ῥήτρα 'contratto'.

27 Vedi sopra a n. 19.

28 Häusler, *l. cit.*

29 In processo di tempo (Indra è il solo degli antichi iddii dell' epoca vedica la cui venerazione si è perpetuata fino ad oggi), Indra potè assumere taluni tratti uranici (specialmente meteorici) ch' eran propri di Varuna: Cfr. W. Hopkins, *Indra as god of fertility,* Journal of the American Oriental Society, 36. 1916, 242 sg.

30 H. Winckler, *Vorläufige Notizen über die Ausgrabungen in Boghazköi im Sommer 1907*, Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft 1908, n.r 35; *Die Arier in den Urkunden von Boghaz-köi*, Orientalistische Literaturzeitung, 13, 1910, 289 sg.; E. Meyer, *Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte*, Sitzungsberichte der Berlin. Akad. d. Wiss. 1908, 14 sg.; *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, 1 (H. H. Figulla u. E. F. Weidner, Leipzig 1916) e sgg. (Figulla).

31 Confronta il trattato fra Filippo e i Cartaginesi secondo Polyb. 7, 9. (L. F. Benedetto, *Le divinità del giuramento annibalico*, Rivista indo-greco-italica, 3, 1920, 101 sg.).

32 I nomi di Mitra e Varuna compaiono ambedue preceduti dal plurale *ilâni*, e con la terminazione *-assil* (*Mi. it. ra. as. si. il, u. ru. w. na. as. si. el*), onde si rende nella lingua di Mitanni (secondo il Winckler, la terminazione *-assil* sarebbe 'hittita'; secondo il Sayce, Journal of the Royal Asiatic Society, 1909, 1106 sg. è 'mitannica'; cfr. C. Fossey, Journal Asiatique, 1910, I, 523; è da tener presente anche il suffisso 'comitativo' *-assäl* nel tocharico [cfr. Hrozny, *Die Sprache der Hethiter*, (Boghazköi-Studien, 1], Leipzig 1917, 118 e n. 2), la terminazione duale propria dei composti *dvandva* come Mitravarunau (Jacobi, Journal of the R. Asiat. Soc. 1909, 721 sg.); cfr. *Indrānāsatyā*: Rg-veda, 8. 26, 8.

33 Nelle iscrizioni cuneiformi di Boghazköi (Figulla, Keilschrifttexte aus Boghazköi III, 2, 5) sono stati riconosciuti anche i nomi 'indiani' dei numerali 1, 3, 5, 7, 9: P. Jensen, *Indische Zahlwörter in keilschrifthittitischen Texten*, Sitzungsber. d. Berlin. Akad. d. Wiss., 1919, 367 sg.; cfr. Hrozny, *Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi* (Boghazköi-Studien, 3) Leipzig 1919, p. XI sg.; E. Forrer, *Die acht Sprachen der Boghazköi-Inschriften*, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss., 1919, 1029 sgg.

34 La lingua stessa dei Kassu (Delitzsch, *Die Sprache der Kossäer*, 1884) si è voluta qualificare come ariana (Scheftelowitz, Zeitschr. f. vergleich. Sprachf., 38. 1902, 260 sg.). Contro questo tentativo: Bloomfield, *On some alleged indo-europaean languages in cuneiform characters*, American Journal of Philology, 25, 1906. Cfr. Pinches, *The Language of the Kassites*, Journal of the R. Asiat. Soc. 1917, 101 sg. Ma che elementi arii siano presenti nella lingua dei Kassu - p. es. *surias* (*su. ri. ja. as*), che è l'ind. *surya* 'sole' -, non c'è più ragione di dubitare (cfr. E. Meyer,

*Gesch. des Altert.* [3] I, 2, 1913, 651 sg.) - Il nome stesso di *Indar* (= Indra) nel nome personale (teoforo) di un Kur-Indar, figlio di un Nazi-Marduk, in un documento ' kassita ', secondo Dhorme, Revue Biblique 1911, 277 sg.

35 J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* (Vorderasiatische Bibliothek, 2) Leipzig 1907. Otto Schröder, *Die Tontafeln von El-Amarna,* (Vorderasiatiche Schriftendenkmäler in den kk. Museen zu Berlin, XI, 1-2) Leipzig 1914-1915.

36 J. Kennedy, *Prehistoric Aryans and the Kings of Mitani,* Journal of the R. Asiatic Soc. 1909, 1107 sg., vorrebbe vedere elementi e influssi ariani (solari, ' mitriaci ') esercitati pel tramite delle regine d' Egitto oriunde di Mitanni (Tadukhipa [= Nefertit], la moglie di Amenophis IV era figlia di Dusratta), su la riforma religiosa del re Amenophis IV (Echnaton): Weigall, *The life and times of Akhnaton,* London 1910; H. Schäfer, *Die Anfänge der Reformation Amenophis des IV,* Sitzungsber. der Berlin. Akad. 1919, 477 sg.

37 Anche una traccia del dio Mithra (*Mi . t . ra . śa . ma* su una stele egizio-semitica) in Palestina trova W. Max Müller, Orientalistische Literaturzeitung, 15, 1912, 252 sg.

38 E. Meyer, *Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion,* Zeitsch. f. vergleich. Sprachforschung, 42, 1908, 1 sgg.

39 Ma ad ogni modo non costituirebbero una prova valida a sostenere l' esistenza di inni vedici in un' epoca anteriore al sec. XIV av. Cr., come credette H. G. Jacobi, *On the antiquity of the Vedic culture,* Journal of the R. Asiatic Soc. 1909, 721 sg; (vedi specialmente le osservazioni di H. Oldenberg, *ibid.* 1909, 1095 sg.; cfr. anche A. B. Keith, *ibid.,* 1100 sg. e H. Sayce, *ibid.,* 1106 sg.).

40 P. Jensen, l. cit. (sopra a n. 33).

41 Notevole il mantenimento di *s* intervocalico, che nelle lingue iraniche è sostituito da *h*. Cfr. Bartholomae, *Vorgeschichte der iranischen Sprachen,* in Grundriss der iran. Philol. I, 1.

42 Cfr. G. Hüsing, *Völkerschichten in Iran,* Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, 46. 1916, 199 sg.

43 Yast, 10 (= Mihr Yast [*Mihr* è la forma *pehlvi* di Mithra]).

44 Cfr. sopra a p. 2. Mithra era divinità adorata dai Persiani. Ciò si ricava da Herod. I. 131.

45 Vendidad, 10. 9; 19. 43 - L' eguaglianza di *Indra* avestico con l' Indra vedico fu messa in dubbio dal Darmesteter, *Ormazd et Ahriman,* 263 sgg. Ma l' Indra mitannico (v. sopra a p. 47) è venuto a convalidarla oltre ogni dubbio. Altrove il Darmesteter (*Le Zend-Avesta* III, p. XLV sg.) pensò che l' avestico Indra, come pure *Na(o)nha(i)thya* e *Sa(u)rva* [Vendidad 10. 9; 19. 43], non provenissero dal comune patrimonio indo-iranico, bensì fossero giunti posteriormente, per via di trasmissione, dall' India. Ma le scoperte di Mitanni attestano l' alta antichità extra-indiana di Indra, nonchè dei Nasatya come antecedenti di Na(o)nha(i)thya. Da abbandonarsi è l' eguaglianza supposta fra l'avestico *Sa(u)rva* e l' indiano *Çarva*, epiteto di Siva.

46 Vendidad, 10. 9; 19. 43.

47 Gli altri Anti-Amesaspenta (oltre Indra e Na(o)nha(i)thya) sono: *Aka Mano* (Yasna 18, 6; Yast 19, 46; Vendidad 19, 4), il ' cattivo pensiero ', l' opposto di *Vohu Mano*; *Sa(u)rva* (Vendidad 10. 9; 19. 43); *Ta(u)rva* e *Za(i)rik* (Vendidad 10. 10).

48 Qualcuno ha voluto vedere l' equivalente di Varuna e Οὐρανός nell' avestico *Varena* (Spiegel, *Varena,* Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch. 32, 1878, 716), che è il nome di una regione (Yast 5. 33; Vendidad, 1. 17),

49 Herod 1. 131: οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν (Dinon, frg. 9, FHG II p. 91: θύειν ἐν ὑπαίθρῳ τούτους ὁ Δίνων λέγει) τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες. — Cfr. Strab. 15. 3, 13 Πέρσαι .... θύουσι δ' ἐν ὑψηλῷ τόπῳ, τὸν οὐρανὸν ἡγούμενοι Δία; Agathias 2. 24 τὸ μὲν γὰρ παλαιὸν Δία τε καὶ Κρόνον καὶ τούτους δὴ ἅπαντας τοὺς παρ' Ἕλλησι θρυλλουμένους ἐτίμων (οἱ Πέρσαι) θεούς; Hesych. s. v. Δῖαν. ... τὸν οὐρανόν, Πέρσαι.

50 Cfr. Spiegel, *Eranische Alterthumskunde,* Leipzig 1878, II. 141, 190; e in Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellschaft, 52, 1898, 189 - Moulton, in Transactions of the III[d]. Congress of the history of religions (Oxford 1908), II, 98 - Clemen, Archiv für Religionswiss. 16. 1913, 107; - Edwards in Hasting 's Encycl. of Religion and Ethics (' God ') VI, 290.

51 Cfr. Yasna 1, 11: ' le stelle, creature appartenenti al santo spirito '. Plutarch. *de Is. et Osir.* 47: ὁ μὲν Ὠρομάζης ... τὸν οὐρανὸν ἄστροις ἐκόσμησεν. - Cfr. Bundahis 30, 4 (traduzione di E. W. West in Pahlavi Texts I = The sacred books of the

East v, 121): « Quando per opera mia (di me, Ahura Mazda) si formò il cielo dalla materia del rubino, senza colonne, sopra la base spirituale della luce distribuita (' compassed ') lontano, quando per opera mia si formò la Terra... quando per opera mia il sole, la luna, le stelle sono tratti nel firmamento... ».

52 Alle piogge presiede specialmente *Tistrya*, il genio (*yazata*) della stella Sirio, il nemico di *Apaosa* (demone della siccità): Yast 8 (= Tistr Yast).

53 Italo Pizzi, *Zarathustra, L'Avesta* (nella collezione ' Gli Immortali '), (1914), p. 179 sg. - Cfr. *Lyra Zarathustrica,* negli Atti della R. Accademia delle scienze di Torino, 44, 1908-09, Torino 1909, 805 sg. - Altri saggi di traduzione dell' Avesta ha dato il Pizzi nella sua *Letteratura persiana*, Milano 1887, 45 sgg.; e nel suo *Manuale dell'antico iranico* (persiano e zendo), Torino 1897. - Del Vendidad diede una traduzione italiana F. C. Cannizzaro, *Il Vendidad reso italiano*, Messina 1916. - Per il rendimento dei passi dell'Avesta qui citati son ricorso anche alle traduzioni di: Darmesteter e Mills, Sacred Books of the East, IV, XXIII, XXXI; Darmesteter, *Le Zend-Avesta*; Chr. Bartholomae, *Die Gatha' s des Avesta, Zarathushtra' s Verspredigten,* Strassburg 1905; Fr. Wolf, *Avesta .... übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartolomae' s altiranischem Wörterbuch,* Strassburg 1910; Geldner nel *Religionsgeschichtliches Lesebuch* del Bertholet, Tübingen 1908, 323 sgg.; Lehmann, nel suo *Textbuch zur Religionsgeschichte,* Leipzig 1912, 256 sg.

54 ' *Hvar(e)xsaēta* possessore di rapidi cavalli, occhio di Ahura Mazda ' : Yasna I. II.

55 Rilevanti analogie fra le idee indiane e le iraniche relative al contratto son messe in luce da H. Lüders, *Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch*, Sitzungsber. der Berlin. Akad. 1917, 347 sgg.

56 Cfr. Lehmann, in Chantepie de la Saussaye, *Manuel*, 455, sg.

57 Secondo Plutarco, *Alex*. 30, Dario per sapere la verità da un eunuco, lo apostrofò così: εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρου φῶς μέγα. - Secondo il Meillet, Journal Asiatique, 1907, II, 143 sg., l'indentificazione di Mithra col Sole, sarebbe secondaria: in quanto e perchè Mithra sa tutto, è simile al Sole che (come occhio), vede tutto.

58 *Ahuraeibya Mithraeibya* (Yasna, 1. 11; cfr. 2. 11; Yast, 10. 113, 145): « *dvandva* archaïque de forme et d' idée, sur le type du *dvandva* védique » (Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, I 14).

59 Yasna, 44. 9: « ... la religione (*daena*) che io voglio perfezionare... ».

60 *Asura* (= *ahura*) nel Rg-veda è talvolta attributo particolare di Varuna, come *asura* del cielo (Rg-veda, 5. 41, 3; 1. 131, 7; cfr. 8. 42, 1; 5. 63, 3, 7). Cfr. P. v. Bradke, *Dyaus, Asura, Ahura Mazda und die Asuras*, Halle, 1885.

61 Nelle Gatha il nome del dio supremo è ancora fluttuante fra Ahura, Mazda, Ahura Mazda e Mazda Ahura: C. P. Tiele, Archiv für Religionsw. 1. 1898, 355.

62 Cfr. Hesych. s. v. δεύας· τοὺς κακοὺς (così lesse il Bötticher in luogo di ἀκάκους) θεούς, μάγοι. Cfr. i *dii nefandi* di una iscrizione (mitriaca?) di Carnuntum citata da Fr. Cumont, *Les anges du paganisme*, Revue de l' histoire des religions, 1915, 72, 159 sg.

63 Cfr. *Sraosa* ' l' ubbidienza ' (Yasna 43, 12), *Drug* ' la menzogna' (Yasna, 30, 8; 46, 11), *Aesma* 'il furore' (Yasna, 29. 2).

64 Non per nulla l' *rta* è particolarmente associato con Varuna (come l' *asha* con Ahura Mazda): l' idea di una legge universale potè ben essere suggerita dalla regolarità e perennità dei moti celesti.

65 Elementi antichissimi sono forse anche nella figura dell' Amesaspenta *Armatay*, ' la pietà '. Nelle Gatha, Armatay ha il valore di: ' pia disposizione di spirito, temperamento devoto che è dedito al lavoro ordinato (specialmente il lavoro agricolo), e negl' istanti di esitazione si giova dei lumi della saggezza ' (nell' elenco di Plutarco, *de Is. et Osir*. 47, corrisponderà ad Armatay il θεὸς σοφίας). Nei testi posteriori, Armatay è sposa (anche figlia) di Ahura Mazda, ed è poi identificata con la Terra. É difficile che questo aspetto terrestre di Armatay si sia svolto semplicemente dal rapporto di Armatay con l' agricoltura (cfr. A. Carnoy, *Aramati-Armatay, étude indo-iranienne*, Le Muséon. 13. 1912, 127 sgg.). Forse è da vedere qui una traccia della concezione primordiale della Terra come sposa del Cielo, conforme alle idee indiane espresse nel rapporto tra Dyaus e Prthivi (nonchè, forse, tra Varuna e Aditi, cui dunque corrisponderebbe il rapporto fra Ahura Mazda e Armatay). Non che sia stato Zarathustra a trasformare la Terra nella Pietà. Ma

sull' idea zarathustrica di Armatay poterono poi 'reagire' le credenze popolari relative ad un' antica divinità della terra (v. sopra Cap. I nota 64 p. 33 sg.): cfr. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman,* 79 in nota; L. H. Gray, Archiv f. Religionswiss. 7. 1904, 345 sg..

66 Cfr. Tiele (- Gehrich), *op. cit.* II 153 sg..

67 v. sopra, pp. 2, 8.

68 Notisi il plurale collettivo *Mazdāos(éa) Ahurāonho* (Yasna 30. 9; 31. 4), che sarà da intendere (Bartholomae; cfr. O. Richter, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung, 36 [1899], 584 sg.) come 'Mazda e gli (altri) spiriti' (senza ricorrere ad un' analogia con *Elohim*: Tiele [- Gehrich], *Gesch. d. Religion im Altert.* II, 137). Lo stesso valore sarà da ritenere come implicito anche là dove si trova semplicemente *Mazdā* invocato, o altrimenti costruito, come plurale (Yasna 28, 2; 29. 1 ['in segno di reverenza', quasi un plurale *majestatis*: Pizzi, *Zarathustra*: *l' Avesta,* p. 164 n. 5, 167 n. 2]).

69 *ahura* detto di Mithra: Yast 10. 25; 10, 69; di Apam napat: Yasna 1, 5; 2-5.

70 Herod. I. 131 καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλιλάτ, Πέρσαι δὲ Μίτραν: dove è evidente l' errore di Erodoto, che prende Mithra per una divinità femminile. Cfr. Scheftelowitz, Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesell. 57. 1903, 169.

71 *Ver(e)thraghna* 'la vittoria' (Yast 14 [Varhrân Yast]); cfr. il vedico *Vrtrahan,* nome di Indra; - *Apam napāt,* il 'figlio delle acque' (Yast 19, 52), eguale al vedico *Apam napāt* (cfr. L. H. Gray, *The indo-iranian deity Apam napāt,* Archiv für Religionswissenschaft, 3. 1900, 18 sgg.); - *Na(i)ryosanha,* il messaggero di Ahura Mazda (Vendidad 19. 34) e l' indiano *Naraçamsa* (Gray, *ibid.*). Cfr. *A(i)ryaman* (Vendidad 22. 7; Yasna 54. 1) corrispondente all' ind. *Aryaman*; *Thrita* (Yasna 9. 10; Vend. 20. 2; Yast 5. 72) e *Thraetaona* figlio di *Āthwya* (Yasna 9. 7; Yast 5. 33; Vend. 1. 17) corrispondente al vedico *Trita Āptya* (A. Carnoy, *The iranian gods of healing*, Journal of the Amer. Or. Soc. 38. 1918, 294).

72 Cfr. Henry, *Le Parsisme,* 17, sgg.

73 Yast 20 = Hom Yast (Meillet, Journ. Asiatique. 1917, 2, 205 sg.). Cfr. Yasna 9. 1 sgg.; 10, 1 sgg.

74 Cfr. Oldenberg (-Henry), *Religion du Veda*, 22 sg., 327 sg.;

ultimamente Havell, *What is soma?*, Journal of the R. Asiatic Society. 1920, 349.

75 Yasna 48. 10; cfr. 32. 14. (Qui l'*haoma* è designato con l'appellativo *ḍūraosa* che corrisponde al vedico *durosa* [J. Charpentier, Wiener Zeitschr. f. die K. des Morgenlandes 27. 1913, 235, sg.]).

76 Ciò è attestato per i Persiani da Erodoto I. 132; e possiamo ben ritenere che valga anche per le altre genti iraniche.

77 Yasna 29 (è tradotto dal Pizzi nel suo *Zarathustra* [collezione 'Gli Immortali'], p. 167 sg.).

78 Yasna 12. 1. (professione di fede zarathustrica).

79 Cfr. R. G. Kent, *Cattle-tending and agriculture in the Avesta*, Journal of the Amer. Or. Soc. 39. 1919, 329 sg. - F. A. Cannizzaro, *Il capitolo georgico dell'Avesta, Vendidad III*, Messina 1913.

80 L'*haoma* associato ai sacrifizi di vittime animali: Yasna 11. 4 sg.

81 Cfr. l'opposizione di Buddha al ritualismo sacrificale dei Brahmani, e la svalutazione della 'Legge' giudaica nel Cristianesimo.

82 Santissima fra tutte le preghiere, estranea alle Gatha, ma scritta in dialetto gathico è l'*Ahuna Vairya* (Yasna 19; Yasna 27. 13), il '*Pater noster* del Zoroastrismo' [Jackson]), che poi acquista quasi il valore di formula magica potentissima: cfr. H. Goodwin Smith, *The Ahuna Vairya*, Archiv für Religionswissenschaft, 6. 1903, 233 sg.; Mills, The Ahuna-vairya, Journ. of the R. Asiat. Soc. 1910, 57 sg., 641 sg.

83 Yasna, 61 (o 62), 1-2 ('in man reggendo E sarmenti e verbene e il rituale Lembo di carne .... ' [trad. I. Pizzi *l. cit.* p. 157]).

84 Yast 20 (Hom Yast).

85 Cfr. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 1, 2 sgg.

86 Se noi possediamo oggi un Avesta (v. sopra a p. 10 e 30 n. 33); ciò si deve più che altro alle esigenze della liturgia del culto zoroastrico, la quale voleva che l'azione sacrale (il rito dell'*haoma*) si svolgesse accompagnata dalla recitazione di certe parti dell'Avesta, e queste appunto son quelle che si sono conservate.

---

III.

# Le origini e i primi tempi del Zoroastrismo.

Il momento e l'ambiente originario del Zoroastrismo sfuggono, fino ad ora, ad una determinazione fondata su dati di fatto decisivi e sicuri. Con certezza si può affermare soltanto che il Zoroastrismo non è nato nella Persia propria. Quando si procede oltre questo risultato negativo, si entra nel campo delle ipotesi. Tra queste si tratta di vedere quale valga meglio a dar ragione dei fatti.

Qui i fatti linguistici hanno avuto spesso un'influenza preponderante. In vero, ad affermare che il Zoroastrismo non è nato in Persia, si può addurre, tra altri argomenti, la diversità grande fra la lingua dell'Avesta, da un lato, e, dall'altro, la lingua persiana, quale ci è nota a partire dal tempo degli Achemenidi (antico-persiano) e, successivamente, sino all'età dei Sassanidi (medio-persiano o *pehlvi*) ed oltre (neopersiano) [1]. Ma i linguaggi delle altre genti iraniche - p. es. dei Médi [2] - ci sono così poco noti, che non consentono una identificazione positiva sicura. Alcuni

hanno accentuato l'affinità dell'avestico coll'antico bactriano [3]. Altri hanno visto nell'avestico la lingua antica dei Medi [4]. Così le possibilità oscillano tra la parte (nord-)occidentale dell'Iran e l'estremo oriente iranico [5]. La stessa alternativa si applica alle origini del Zoroastrismo. In fatti, là dove localizzano la lingua avestica e l'origine dell'Avesta, ivi molti fanno anche nascere il Zoroastrismo. Questa illazione non va esente da critica. Non v'ha dubbio che nelle Gatha cogliamo un riflesso dei tempi e dell'ambiente in cui visse il Profeta: con questo non è detto che esse siano state composte sotto l'ispirazione diretta - quasi sotto la dettatura - di Zarathustra, come vorrebbe la tradizione dei Parsi. Non si può escludere che Zarathustra abbia predicato in un luogo e la sua predicazione ci sia pervenuta in una forma fissatasi tradizionalmente in un altro [6]. Questo per la teoria. In pratica, l'identificazione delle origini religiose con le origini linguistiche non ci avvantaggia gran che, se le stesse origini linguistiche restano oscure: da un problema non ancora risolto si fa dipendere la soluzione di un altro: così si procede dall'ignoto all'ignoto.

La stessa incertezza s'incontra nella tradizione. Delle testimonianze classiche [7], alcune fanno di Zoroastro un Bactriano, magari un re della Bactriana [8]. Ma non mancano altre che ne fanno un re dei Medi [9]. La tradizione dei Parsi pone nella Media il luogo di nascita di Zarathustra: o nella Media propria, più precisamente nella regione di Ragha (*Ragae*, Rai [10]) (non lontano da Teheran), oppure nella Media Atropatene [11] (regione di Urmia), dove, presso il fiume *Dragá* (*Dargá*), [12] avrebbero dimorato gli *Spitama* [13], fino a

*Po(u)rusaspa*, il padre di Zarathustra [14]. In Oriente, invece, secondo una tradizione di epoca tarda [15], sarebbe morto (a 77 anni) Zarathustra - precisamente a Bakhdi, cioè *Bactrae* (con proprio nome *Zariaspa*), neop. *Balkh*, la capitale della Bactriana -, in occasione di una guerra mossa dal re degli infedeli (*Hyaona*) *Argataspa* [16]. In tutto questo è evidente l'elaborazione leggendaria, e la tendenza a porre in rapporto con la vita del Profeta i luoghi dove fiorì la religione. Infatti Ragha, ' la zoroastrica ' - come è chiamata nell'Avesta [17] -, fu poi la sede del supremo sacerdote, il *Zarathustrotema* [18], e quindi uno dei centri principali del Zoroastrismo [19]. Un altro centro dovette essere appunto la Bactriana. Resta a vedere quando: se alle origini stesse del Zoroastrismo, oppure in un momento posteriore. Le tradizioni che pongono in Occidente la nascita, in Oriente la morte di Zarathustra non sembrano inconciliabili: qualcuno le ha conciliate appunto nel senso che Zarathustra sia nato effettivamente in Media, e sia passato poi in Bactriana, fondando quivi la sua religione [20]. Anzi che di due momenti della vita di Zarathustra, si tratterà di due momenti della storia del Zoroastrismo: in tal caso, il momento bactriano risulterebbe dalla tradizione stessa indicato piuttosto come posteriore, ulteriore, non originario [21]. È stato osservato [22] che l'orizzonte geografico dell'Avesta accenna ripetutamente ad un ambiente iranico orientale [23]. Accenni all'Oriente [24] s'incontrano in quelle parti dell'Avesta che sono di contenuto e di carattere prevalentemente mitologico: non nelle Gatha [25]. Ciò è naturale. Lo spirito originario della religione di Zarathustra, quale ci è fatto conoscere appunto

dalle Gatha *, era, nella sua sistematica opposizione ai *daeva,* antitradizionale per eccellenza, e quindi anche anti-mitico; chè il mito era in massima parte connesso appunto con i *daeva.* Se, come già accennammo **, la storia del Zoroastrismo si svolse in modo che il monoteismo intransigente delle origini fu poi temperato con il riconoscimento e l'adorazione degli antichi iddii ridotti alla qualità di *yazata,* allo stesso processo avremo ragione di attribuire anche l'introduzione di quegli elementi mitici che sono estranei alla dottrina primitiva [26]. Poi che il mito risale alla preistoria indoiranica, è naturale che esso conservi tracce e reminiscenze accennanti all'Oriente [27]. Ma sarebbe un errore di prospettiva storica il riferire tali reminiscenze alle origini del Zoroastrismo. Un paese mitico è anche l'*A(i)ryana vaeǵa,* dove secondo l'Avesta Zarathustra avrebbe primamente predicato la nuova fede (Yasna 9. 13-14). Ma appunto perchè è un paese mitico, esso è suscettibile di identificazioni diverse, tutte egualmente arbitrarie, o, se si vuole, tutte egualmente legittime: o sia con *Arrān,* circa l'odierno Karabagh lungo l'Araxes, nella (Media) Atropatene [28], o sia con l'*Ariane* (*Aria*) [29], la regione degli Ἀριανοί per eccellenza [30], in cui è compresa la Bactriana [31], o sia con altre regioni [32]. Bakhdhi (Baktrai, Balkh), dove la leggenda, come dicemmo, fa morire Zarathustra, è già menzionata anch'essa nell'Avesta come 'la bella, dalle bandiere alto levate' [33]. A Bakhdhi la tradizione posteriore localizzò anche la predicazione

---

* v. sopra a p. 20, 23, 57.

** v. sopra a p. 58 sgg.

di Zarathustra [33], facendone la capitale del regno di Kavi Vistaspa, il santo principe che, convertito da Zarathustra, divenne il primo protettore e campione della nuova fede [34].

Con Vistaspa tocchiamo veramente da vicino l'ambiente del Profeta. Il pio re Vistaspa [35], i suoi due ministri, i due fratelli Frasaostra [36] e Ǵamaspa [37] della famiglia dei Hvogva, tutti convertiti da Zarathustra e imparentati con lui: tali sono le figure, tale è il piccolo mondo delle Gatha: una piccola corte regale, dove la nuova religione ebbe i primi successi, dove la persona del Fondatore risalta con tratti profondamente umani, non ancora trasfigurata e transumanata nel nembo della leggenda divina.

Ma appunto nelle Gatha non c'è il minimo accenno che autorizzi a localizzare la corte di Vistaspa in Bactriana piuttosto che altrove. E in linea generale, l'esistenza di un regno bactriano in età remota sotto la dinastia dei Kavi, ha tutta l'aria di essere [38] piuttosto una proiezione nel passato e una anticipazione mitico-leggendaria di quel che fu poi il vero stato bactriano dell'epoca ellenistica, il solo veramente storico [39], postumo erede - insieme con quello dei Parthi - dell'antica gloria dell'impero di Persia, epigono e rappresentante tardivo del momento più orientale della storia politica delle genti iraniche. La quale in vero par che si svolga avanzando progressivamente da occidente verso oriente, inaugurata prima (sec. XIV av. Cr.) in quel lontano regno di Mitanni dove già trovammo gli Arii a contatto coi Cheta *, continuata poi, verso est, coi Medi [40],

* v. sopra a p. 46 sg.

indi sempre più ad est con i Persiani, e finalmente, nell' estremo oriente iranico, con i Bactriani. Or è notevole che il nome di Vistaspa, prima ancora che in ambiente persiano - nella persona di Hystaspes (= Vistaspa) padre di Dario I [41] -, si incontra proprio nell' Occidente iranico e in un momento pre-médico della storia iranica: infatti *Vistaspa* è il nome di un principe della Commagene (*Kummuch*) che è menzionato in iscrizioni assire dell' VIII sec. av. Cr. [42].

La tradizione adunque non vale a sciogliere il problema storico del Zoroastrismo. Tutt' al più, conferma che la storia del Zoroastrismo dovè svolgersi in ambienti diversi. Quanto alle origini, la sua alternativa si risolve in un *non liquet*. Nè le ipotesi linguistiche possono dirci di più. Ma se il Zoroastrismo è un fatto storico-religioso, la storia delle religioni dovrà pure essere ascoltata, se abbia essa qualche cosa da dire in proposito. Risultati decisivi e precisi non dovremo attenderci nemmeno da questa parte: ma qualche indicazione sì, e forse non senza valore, e ad ogni modo tale che pur debba esser tenuta in conto, insieme con le altre.

L' idea nuova e centrale della religione di Zarathustra, fu, come dicemmo, il monoteismo *. In termini storico-religiosi, il problema delle origini del Zoroastrismo si esprime così: come si formò l' idea monoteistica di Zarathustra? Fu pensiero originale e indipendente, o fu suggestione di idee trasmesse da altra fonte? Zarathustra aveva dietro a sè e dintorno a sè una religione tradizionale politeistica. Che

---

* v. sopra a p. 55.

il monoteismo succeda a un anteriore politeismo, è un fatto che nella storia generale delle religioni è ampiamente illustrato. Meno semplice - ma più importante - è il rendersi conto di che natura sia quella successione: se, cioè, si tratti di successione puramente cronologica, ovvero di svolgimento organico interno.

Evoluzionistica fu la teoria di Aug. Comte, secondo lo schema del feticismo, politeismo, monoteismo, - modificato poi dagli animisti e antropologisti della scuola di Edw. Tylor. Il monoteismo vi è concepito come il termine ultimo di un processo logico di generalizzazione - graduale e fatale - che va dai moltissimi e molti (animismo, polidemonismo) ai pochi (politeismo), all'uno: - dove si vede che quella teoria è dominata da una concezione essenzialmente intellettualistica della religione. Nè questa nè alcun'altra teoria è da applicare *a priori* al fatto speciale del monoteismo zarathustrico. I fatti storici non si deducono dalle teorie: anzi le teorie vanno costruite sui fatti storici. Or questi son così varii che mal si riducono entro i termini di una legge.

E quella pretesa legge evoluzionistica che dovrebbe governare i fatti sociali come i fatti della natura materiale, è bensì atta a dar ragione dello svolgimento dell'idea divina quale si attuò (in senso sincretistico-panteistico), p. es., fra i Greci. Ma appunto in Grecia, e nel mondo classico in genere, non si ebbe un monoteismo vero e proprio; ma solo uno relativo: un *enoteismo*, se possiamo adottare questo termine, coniato da Max Müller [43], ad esprimere l'idea di un dio non unico, in senso assoluto, ma sommo, e in quella sua sublimità, sì, unico, perchè infinitamente

superiore alle *altre*, che pure esistono, divinità. Il *vero monoteismo è idea di un dio unico con esclusione di ogni altro*: come tale, implica, sì, anch'esso, un atto logico; ma non di generalizzazione, bensì di negazione – negazione della pluralità nell'affermazione dell'unità –; e dunque nemmeno puramente logico, ma anche volitivo; chè in quella negazione è pure una volontà e una libertà, condizionata dal concorso di circostanze particolari od uniche: tra le altre, la presenza di speciali correnti religiose che in un dato momento storico più tormentosamente travagliarono la vita e la coscienza, e, accumulatesi, proruppero da ultimo – e così si acquetarono – in quell'atto, appunto, di negazione, che è poi un superamento. E là dove siffatte condizioni mancarono, ivi non si ebbe il monoteismo. Il quale, in fatti, non dappertutto si attuò: ma dove no e dove sì. E dunque nel suo svolgimento è tutt'altro che universale e fatale: anzi si svolge lungo una linea unica, che incomincia presso gli Ebrei e poi si prolunga ininterrottamente nel Cristianesimo e nell'Islam; e per questa via il monoteismo divenne poi comune a molti e molti popoli diversi: ma non per evoluzione interna, anzi precisamente per trasmissione, in quanto a quei popoli si propagò secondo la formula cristiana o islamica; – e fuori di questa grande via maestra rimane, in tutta l'antichità[44], una sola formazione monoteistica veramente tale, e che veramente risultò vitale e duratura: quella appunto del Zoroastrismo. Il quale dunque non va spiegato aprioristicamente come un prodotto di evoluzione dal preesistente politeismo: anzi va sottoposto a un'indagine preliminare, volta a scoprire se non

possa per avventura anch' esso collegarsi per le sue origini alla grande linea storica dell' idea monoteistica, inaugurata in Israele.

L' idea di una connessione storica fra la religione di Zarathustra e la religione ebraica è tutt' altro che nuova. Secondo lo Spiegel [45], i destini e i caratteri delle due religioni sarebbero stati determinati niente meno che dall' incontro di Zarathustra, ' patriarca ' degli Irani, con Abramo, patriarca degli Ebrei, in Haran, essendo Haran - la tappa sulla via da Ur verso la Palestina (Gen. XI, 31-32) - precisamente l'*A(i)ryana vaega* dell' Avesta. L' idea che il leggendario *A(i)ryana vaega* fosse tutt' uno con il biblico Haran, si trova già espressa da Anquetil Duperron nel sec. XVIII. E, prima ancora che l' Avesta per opera appunto di Anquetil Duperron fosse conosciuto *, l' abate Foucher aveva concepito Zoroastro come un discepolo dei Profeti [46]. Il Voltaire riferisce il racconto di un ' storico ' arabo (Bundari): " que Zoroastre était juif et qu' il avait été valet de „ Jérémie, qu' il mentit à son maître, que Jérémie, „ pour le punir, lui donna la lèpre; que le valet, „ pour se décrasser, alla prêcher une nouvelle reli- „ gion en Perse, et fit adorer le soleil au lieu des „ étoiles „ [47]. Lo stesso racconto si trova negli *Annali* di Tabari (sec. IX-X), e, più o meno modificato, presso altri scrittori arabi (Ibn al-Athir, sec. XIII) [48]. Alcune fonti siriache (Isodadh di Hadatha, sec. IX; Bar Bahlul, sec. X; Salomone di Hilat, sec. XIII) sono ancora più precise, facendo di Zarathustra tutt' uno con Baruch [48], lo scriba e il compagno del profeta

---

* v. sopra a p. 6.

Geremia (Ger. XXXVI) [49]: essendo a lui negato il dono profetico, Baruch sarebbe divenuto apostata, e, stabilitosi fra genti straniere [50], ivi avrebbe scritto quell' opera satanica che è l' Avesta. È notevole che Tabari riferisce il suo racconto " secondo alcuni dotti uomini tra la gente del libro „, cioè tra i Giudei [48]. E che la leggenda si sia formata ed abbia già avuto corso nel Giudaismo [50 bis], mi sembra tutt' altro che inverosimile [50 ter]. Si tratta, a parer mio, di una combinazione dotta, intesa a spiegare storicamente un fatto ben noto ai Giudei (sin dai tempi dell' Esilio), cioè la constatata ed effettiva presenza di tratti simili nella religione giudaica e in quella di Zarathustra [51]. E questo fatto, a parte il valore tradizionale della leggenda, ch' è nullo o quasi, interessa indirettamente anche le origini del Zoroastrismo.

" Il est clair „ - scriveva il Renan [51 bis] - " qu' il „ y a entre le développement iranien et le développement juif et chrétien un croisement d'importance „ majeure. Dans quel ordre le messianisme parsi et „ le messianisme juif dérivent-ils l' un de l' autre? „. La domanda non si pone solo per l' idea messianica: comuni al Giudaismo e al Parsismo sono anche altri elementi, che si riferiscono al dualismo (Satana-Anrama(i)nyu), all' angelologia [52] (e demonologia) [53] e all' escatologia. Quale delle due religioni sia debitrice, quale creditrice, è questione assai dibattuta e variamente risolta [54]; sebbene probabilmente non comporta una soluzione unilaterale. Il messianismo più verosimilmente si sarà trasmesso dagli Ebrei agli Irani; il dualismo piuttosto dagli Irani agli Ebrei: ad ogni modo, si tratterà sempre di

trasmissione, non di svolgimento indipendente e convergente.

La grande epoca delle relazioni storiche, e quindi anche degli scambi storico-religiosi, fra il mondo ebraico e l'iranico [55], è quella persiana dell'impero degli Achemenidi, che s'inaugura con Ciro. È nota l'importanza ch'ebbe per i destini del popolo ebraico la conquista persiana di Babilonia (a. 538 av. Cr.). A Babilonia gli Ebrei erano numerosi, sin da quando vi erano stati deportati in massa dai re Assiri, specialmente alla caduta di Gerusalemme (a. 586 av. Cr.). Ciro fu salutato come il liberatore [56]. Da lui, e poi specialmente da Dario, ebbe origine il nuovo stato giudaico. Il Giudaismo ha potuto essere considerato (Ed. Meyer) come una creazione persiana [57]: certo, della Persia rimase soggetto e vassallo sino alla conquista greca. Furono tempi favorevoli alla penetrazione delle idee religiose. I Persiani erano facilmente accessibili alle suggestioni straniere (ξεινικὰ δὲ νόμαια Πέρσαι προσίενται μάλιστα: Herod. I. 135). Chiusa era, invece, la comunità giudaica. Ma il suo stesso esclusivismo apriva una via: l'apriva a quanti, non essendo giudei, aspiravano o acconsentivano a divenir tali. Infatti il proselitismo fu una caratteristica del Giudaismo [58]. Lo esercitarono già in Babilonia, i deportati durante la cattività, – tanto è vero che alcuni "convertiti" si trovarono tra loro sulla via del ritorno [59]; lo esercitò la comunità centrale di Gerusalemme [60]; lo esercitò la *diaspora* in tutti i tempi: basti citare, in piena epoca persiana, la colonia militare di Elefantine in Egitto [61].

Tutto ciò non interessa che indirettamente le origini del Zoroastrismo. Il quale fu un moto reli-

gioso che nacque e si svolse nell' Iran. Non si vede come avrebbe potuto essere suscitato da una propaganda esercitata a Babilonia. E, in generale, i rapporti che il Giudaismo ebbe col mondo iranico, li ebbe con i Persiani: mentre le origini del Zoroastrismo sono, almeno questo è sicuro, extra-persiane *. Tuttavia, poi che quell' elemento caratteristico ed essenziale ed originario del Zoroastrismo ch' è l' idea monoteistica trova il suo grande riscontro nella religione del popolo ebraico, sembra naturale che, nell' indagare la genesi di quella, non si possa astrarre dal fatto che altre concordanze effettivamente esistettero fra il Giudaismo e il Parsismo, e si debba tener conto del modo come queste si attuarono. Se esse meglio s' intendono come dovute a un processo storico di trasmissione, anzi che come risultati convergenti di evoluzioni indipendenti, vien fatto di domandarsi se questa concezione non sia da applicare anche alla concordanza del monoteismo.

Quella tendenza al proselitismo, che fu poi propria del Giudaismo in ogni tempo, forse si esercitò anche fuori di Babilonia e anche prima della cattività babilonese. Risalendo la storia d' Israele, c' imbattiamo in un' altro momento in cui sembra anticipata una situazione storica assolutamente simile a quella che seguì alla caduta di Giuda e di Gerusalemme (a. 586). È il momento della caduta d' Israele e di Samaria, quando Samaria, assediata già a lungo da Salmanasar IV, dovette finalmente arrendersi (sotto Sargon II: a. 722). Anche allora ebbe luogo, secondo il

* v. sopra a p. 71.

sistema dei conquistatori assiri, una deportazione dei vinti Israeliti in paese straniero [62]. Allora avvenne che degli Ebrei furono distribuiti " parte in territorio assiro, parte nelle città dei Medi " (2 Re XVII 6) [63]. Alla fine dell' VIII sec. il monoteismo era abbastanza largamente professato in Israele, se non dalla massa del popolo, certo negli ambienti che aderivano alla predicazione dei Profeti. Non sembra impossibile che alcuni dei deportati abbiano propagato la loro religione del dio unico nelle terre dove presero stanza: dunque anche nella ' Media '.

La loro parola potè trovare eco [64] tra gl' indigeni Irani, o più precisamente in un ambiente indigeno particolare, a ciò, forse, per speciali ragioni disposto [65]. In tale ambiente, fra un più caldo fermento di vita religiosa suscitato da quella predicazione straniera, potè sorgere un uomo di grande fede che seppe far suo quel verbo importato, e adattarlo alla mente, all' anima, alla tradizione del suo popolo, imprimendovi forte il segno dello spirito iranico: uno spirito fattivo, combattivo, energetico, onde quel moto religioso si colorì in senso sociale, economico e civile. Così potè nascere la Riforma di Zarathustra: nel corso del VII secolo av. Cr., in un punto dell' Iran nord-occidentale. Questa, ripetiamo, è una ipotesi. Come tale, mentre non contradice a nessun dato positivo sicuro [66], e nemmeno si allontana di molto dalla cronologia tradizionale, ci sembra la più atta a dar ragione dei fatti storico-religiosi. Certo è che il monoteismo jahvistico, ed esso solo in tutta la storia religiosa dell' Oriente antico, offre un sorprendente riscontro al monoteismo etico e spirituale

di Zarathustra [67]. Ciò non basta ad affermare la derivazione storica di questo da quello come fatto accertato con piena soddisfazione di tutte le esigenze del giudizio critico. Bensì le vicende storiche generali, e in particolare le tendenze di quella prima forzata secolare *diaspora* ebraica sullo sfondo dei grandi imperi Orientali, fanno presente per lo meno la possibilità che l'ideale monoteistico e profetico sia stato trasmesso nel paese dei Medi, ed ivi abbia deposto il germe onde crebbe e maturò, in pieno ambiente iranico, la 'Riforma' di Zarathustra.

Il popolo dei Medi si componeva, secondo la testimonianza di Erodoto, di sei tribù o genti (γένεα) [68]. Una di esse era quella dei Magi [69]. Ai Magi spettava l'esercizio del culto, e in genere delle cose concernenti la religione [70]. Erano dunque i Magi, a quanto sembra, un organismo di carattere tribale, ma con funzioni sociali specializzate, analogamente a quel che furono, presso gli Ebrei, i Leviti. In questo ambiente sacerdotale una religione nuova, professata da stranieri, doveva suscitare un interesse e un'attenzione particolare. È probabile che Zarathustra sia nato e cresciuto tra i Magi, Mago egli stesso [71]. Certo è che nei Magi sopratutto trovò gli oppositori più fieri della sua Riforma e i nemici più accaniti. Ed è naturale. L'idea monoteistica bandiva, insieme con i *daeva*, il culto tradizionale a base di sacrifizi cruenti e di libazioni inebrianti di *haoma* [72]. Di questo culto i Magi erano i ministri e i rappresentanti. Al ritualismo sacrificale Zarathustra sostituiva la preghiera, l'inno di gloria al Signore e la bontà delle opere. Vien fatto di pensare, per analogia, all'opposizione

dei Brahmani contro Buddha. I Brahmani (*brahmán*; cfr. lat. *fla(g)men*) [73], gli uomini del *bráhman* (il *bráhman*, pur col valore speciale di ' formula magica ', rientra, a quanto sembra [74], nella categoria del *mana* [75] - *orenda* [76], l' energia magica elementare), forniscono il riscontro più prossimo [77] ai Magi; i quali, come ministri di un culto tradizionale e primitivo, saranno stati anche possessori di formule e ricette e incantazioni [78], come in fatti furono, a testimonianza di Erodoto, interpreti di sogni [79], e dunque verisimilmente indovini: non molto diversi, quindi, nella sostanza, - sebbene di livello culturale più elevati - dai fattucchieri (*medicine-men*) delle tribù incolte [80].

La lotta fu senza dubbio aspra fra i tradizionalisti e i riformati. Un' eco ne giunse fino a noi attraverso le Gatha [81]. Zarathustra ha contro di sè molti avversari: sono i sacerdoti degli dei falsi e bugiardi, quelli che appaiono designati coi nomi di *Karapan* [82], *Kavi* [83], *Usig* [84], forse famiglie potenti della casta sacerdotale. Le due dottrine si disputano il campo: quale è la vera? " Che cosa è meglio, ciò „ che crede il fedele o (ciò che crede) l' infedele? „ Chi sa, deve comunicare con chi sa: più a lungo „ non deve, chi non sa, trarre in inganno. Sii tu, „ a noi, o Mazda Ahura, maestro di buon consiglio „ (Yasna 31. 17). - " Questo io ti chiedo, dimmi esat- „ tamente, o Ahura: chi fra coloro cui io rivolgo il „ mio dire è un buon credente, chi un miscredente? „ Da qual parte sta il nemico? (Da questa) o forse „ è quello il nemico, il miscredente?.. „ (Yasna 44. 12).

I maestri di falsità debbono essere denunziati; conviene neutralizzare l' opera loro nefasta: " Io „ voglio parlare: ora prestate orecchio, ora ascoltate,

„ voi, voi che da vicino e voi che da lontano cercate „ ammaestramento. Or osservatelo tutti (il falso mae- „ stro), chè egli è scoperto. Non deve il maestro d'er- „ rore distruggere la seconda vita, quella lingua „ bugiarda che predica la falsa fede „ (Yasna 45. 1). " Nessuno di voi „ - tale è il monito del Profeta - „ presti ascolto alle solenni parole e dottrine del- „ l'infedele, chè egli trae in discordia e rovina la „ casa, il villaggio, il distretto, il paese... „ (Yasna 31. 18).

Contro i maestri dell'errore Zarathustra è implacabile: nessuna tregua fra i devoti di Ahura Mazda (*mazdayasna*) e gli empi adoratori dei *daeva* (*daevayasna*). La vita si delinea come lotta; e la lotta umana non è che un episodio della lotta cosmica fra il principio del bene e il principio del male. L'annientamento dei malvagi è opera meritoria: " Te, o „ Mazda, come santo e forte voglio io conoscere, „ quando per la (tua) mano, nella quale custodisci „ quelle sorti che appresterai al fedele e all'infedele, „ quando per la vampa del tuo fuoco, che dalla retta „ fede trae la sua forza, verrà a me la facoltà del „ retto pensiero. E te come santo io riconobbi, o „ Mazda Ahura, quando io ti mirai in principio nella „ creazione della vita, quando tu stabilisti che opere „ e parole dovessero avere la loro sanzione: male „ per male e un buon successo pel bene... „ (Yasna, 43, 4-5). Qui il principio energetico della *resistenza al male* ispira la passione religiosa. " Chi „ fa del male all'infedele con le parole o col pen- „ siero o con le mani, o converte al bene il seguace „ di lui, quegli adempie la volontà di Mazda Ahura „ con sua soddisfazione „ (Yasna 33. 2).

Tale è il quadro che le Gatha ci fanno intravedere: una società travagliata, un conflitto d'idee e di sentimenti rischiarato da lampi di passione. Pur nell'aridità del loro linguaggio devoto, le Gatha sono tuttavia un documento di vita: vita vissuta intensamente, fatta di adorazione e di combattimento, inquieta fra la difesa e l'attacco, fra un inno al Signore e una battaglia a pro' della fede: una vita nuova suscitata da un grande spirito.

I primi passi dovettero essere assai difficili, e i successi piuttosto scarsi. Questo esordio oscuro sembra essere adombrato anche nella tradizione, per via di quei primi anni in cui la parola del Maestro non sarebbe andata oltre la cerchia più intima dei suoi familiari. Ad essa appunto appartengono i primi convertiti: il cugino di Zarathustra, *Ma(i)dhyōimā(o)nha*, uno anch'egli degli Spitama (Yasna 51. 19)[85], e lo stesso figlio (maggiore) di Zarathustra, *Isathvāstra*: (Yasna 53. 2)[86]. Qua e là nelle Gatha, tra le prediche e le invocazioni del Maestro, si colgono accenti di sconforto profondo e sospiri desolati di abbattimento. Forse l'opposizione fu così fiera che Zarathustra si sentì minacciato[87]: « In quale paese debbo io cer-
„ care scampo? Dove debbo volgermi (in fuga)? Essi
„ mi rendono inviso ai miei familiari e (ai miei)
„ fautori[88]. Non mi sono favorevoli i miei aderenti, ....
„ non i signori del paese, seguaci della falsa dot-
„ trina. Come posso io farti soddisfatto, o Ahura
„ Mazda? „ (Yasna 46. 1). Chi sono questi ‘ signori del paese ’, questi principi ostili a Zarathustra e alla sua predicazione? Egli ce ne indica taluno per nome: un *Baendva* (Yasna 49. 1, 2), un *Graehma* (Yasna 32. 13-14)[89].

È assai verosimile che Zarathustra abbia realmente dovuto abbandonare il suo luogo di origine, come vuole la tradizione [90]. Così forse sono da spiegare i primi rapporti coi *Tura*. *Tura* è un termine che nell' Avesta [91] designa talune popolazioni non iraniche. Non che implichi la consapevolezza di una diversità etnica fra Irani e Turani: la diversità, anzi l' ostilità [92], era realmente sentita; ma era di carattere essenzialmente culturale [93]. In realtà i Turani erano assai meno progrediti dei Medi. Queste genti primitive erano come un campo vergine aperto alla propagazione della nuova dottrina. Per loro specialmente la missione del Profeta, di religiosa ch' era in principio, dovè farsi anche civile. Per loro, specialmente, alla predicazione di Ahura Mazda si accompagnò la lode del bestiame bovino [94], intesa a porre un freno alle rapine e alle devastazioni, e a promuovere l' allevamento e il lavoro dei campi e un più mite tenore di vita [95]. Per ciò il rispetto degli armenti era uno dei precetti della religione, alla cui osservanza si impegnava colui che entrava a far parte della comunità dei credenti, secondo la formula della professione di fede, ch' era insieme un voto e un' abiura: " Io rinnego i *daeva*. Io mi professo „ adoratore di Mazda, seguace di Zarathustra, ne- „ mico dei *daeva*, dedito alla dottrina di Ahura, „ lodatore degli Amesaspenta, devoto degli Amesa- „ spenta. Al buon Ahura, ricco di tesori, ic dedico „ ogni bene e ogni cosa migliore, a lui venerando, „ splendido, maestoso, cui appartiene il giovenco „ ..... La santa e buona Ārmatay io mi scelgo, che „ sia mia: io rinnego il furto e la rapina del be- „ stiame, il danneggiamento e la devastazione delle

„ comunità mazdeiste. Libero muoversi e libero abi-
„ tare (libertà di andare e di stare) io assicuro ai
„ reggitori che stanno su questa terra con il be-
„ stiame... D' ora in poi non mi renderò (più) colpe-
„ vole di saccheggio o devastazione a danno delle
„ comunità mazdeiste, nè di insidia alle persone e
„ e alle vite. Io disdico la comunanza con i *daeva*,
„ miserabili, perniciosi, senza legge, autori di male,
„ i più menzogneri fra gli esseri, i più dannosi; con
„ i *daeva* e i seguaci dei *daeva*, con i fattucchieri e
„ i seguaci dei fattucchieri, con coloro che a uno
„ qualsivoglia degli esseri recano danno, io disdico la
„ comunanza in pensieri, in parole, in opere, in ma-
„ nifestazioni. Io disdico la società con qualsiasi
„ infedele avversario. Così come Ahura Mazda istruì
„ Zarathustra in tutti i colloqui, in tutti i convegni
„ in cui Mazda e Zarathustra conversarono insieme,
„ così come Zarathustra disdisse la comunanza con
„ i *daeva*,... così anch' io, adoratore di Mazda, se-
„ guace di Zarathustra, disdico la comunanza con i
„ *daeva*, come la disdisse il fedele Zarathustra. Quella
„ che fu la fede delle acque, la fede delle piante, la
„ fede del benefico giovenco, la fede di Ahura Mazda
„ che creò il giovenco e l' uomo fedele, quella che
„ fu la fede di Zarathustra e del sire Vistaspa e dei
„ due Frasaostra e Ǵamaspa, quella che (fu) la fede
„ di ciascuno dei pii salvatori (*saosyant*) ligi al do-
„ vere: secondo questa fede e (questa) dottrina io
„ sono un mazdeista. Come un mazdeista, come un
„ seguace di Zarathustra votato alla fede, pronunzia-
„ tosi per la fede, io voglio prestare la mia dichiara-
„ zione di fede. Io faccio voto di pensiero ben pensato,
„ io faccio voto di parola ben parlata, io faccio voto

„ di azione ben compiuta, io dichiaro di professare „ la religione mazdea „ (Yasna 12. 1 sgg.)[96].

La predicazione del verbo di Zarathustra fra le genti turaniche ha una particolare importanza storico-religiosa. Essa ci rivela nel Zoroastrismo un' attitudine e una tendenza a propagarsi oltre i confini del suo piccolo mondo originario, a diffondersi fra genti straniere. Se tale espansione risale davvero, come sembra, ai primi tempi della nuova religione, vien fatto naturalmente di metterla in rapporto con le prospettate origini israelitiche del monoteismo zoroastrico *, quasi che al Zoroastrismo primitivo si sia comunicato e trasfuso quello spirito proselitistico che fu proprio della diaspora ebraica. I successi della propaganda mazdeista fra i Turani sono ricordati nelle Gatha: vi si parla di numerose conversioni avvenute fra i membri della famiglia del turano *Fryāna*: " Ma da quando la rettitudine avrà preso „ piede fra i nobili figli e i nipoti del turano Fryana[97], „ dando incremento alla casa mercè le opere di „ Ārmatay, [98] .... „ (Yasna 46. 12). Ogni differenza, ogni barriera fra Iran e Turan cade di fronte alla fede: Irani e Turani sono accomunati nella religione. " Noi veneriamo le anime (*fravasi*) dei buoni cre- „ denti dei paesi ariani (vale a dire: iranici **), le anime „ delle buone credenti dei paesi ariani, le anime dei „ buoni credenti dei paesi turanici, le anime delle „ buone credenti dei paesi turanici „ .... (Yast 13. 143-4). Segue, nello stesso passo, la menzione dei

---

* v. sopra a p. 82 sgg.

** v. sopra a p. 61 n. 1.

credenti e delle credenti dei paesi *Sa(i)rima* [99], dei paesi *Sā(i)na*, dei paesi *Dā(o)nha* [100]. E il passo si chiude in pieno universalismo: " Le *fravasi* dei buoni „ credenti (e delle buone credenti) di tutti i paesi „ noi veneriamo „.

A questi spiriti e a queste tendenze ultra-nazionali (che nella religione ebraica finirono per trionfare) mal corrisposero i destini ulteriori del Zoroastrismo. Il quale a un certo momento della sua storia, diventò, invece, la religione ufficiale di uno stato iranico nazionale. La via fu lunga e il processo assai lento: ma la mèta fu quella. Noi seguiremo passo passo questo svolgimento. Ma fin d'ora quel suo risultato, così diverso dal principio, sembra, in certo modo, deporre in favore della prospettata possibilità di un'origine esotica di taluni elementi che pur sono fra i fondamentali del pensiero zarathustrico: il quale pensiero, forse appunto per quella sua congenita debolezza iniziale, per esser dovuto ad importazione e a suggestione esterna - diciamo pure ad un innesto -, anzi che a uno sviluppo organico interiore sul vecchio tronco radicato nell'*humus* spirituale indigeno, non abbia potuto prosperare se non adattandosi sempre più alle condizioni del nuovo terreno, sino a modificare essenzialmente la sua propria natura.

Un momento decisivo per le sorti del Zoroastrismo fu la conversione del re Vistaspa. Nelle Gatha Vistaspa, convertito da Zarathustra, è il protettore del Profeta e il difensore della fede: i suoi ministri, i fratelli *Frasaostra* e *Ǵamaspa* sono anch' essi neofiti zelanti, e stretti da vincoli di paren-

tela col Maestro *. Oramai Zarathustra non è più solo, senza difesa, in balia de' suoi nemici **. Se questi avevano l'appoggio dei " signori del paese seguaci della falsa dottrina „, di un Graehma, di un Baendva (Yasna 46. 1) **, ora anch' egli ha per sè la protezione di un potente. Questa tutela accordata dal sovrano alla religione, questa alleanza della comunità dei credenti col potere laico, fu il primo passo su quella via che, mercè una progressiva penetrazione dell' ordine religioso nell' ordine civile e politico, condurrà poi da ultimo alla piena fusione della Chiesa con lo Stato. Questo trionfo finale del Zoroastrismo si maturò, come dicemmo, lentamente attraverso un processo secolare.

Nelle sue origini e in tutto il suo primo periodo, la comunità zoroastrica ebbe carattere essenzialmente privato. Avversata dai rappresentanti più o meno ufficiali della pubblica religione tradizionale, novatrice e scismatica rispetto al magismo, si comprende come sia stata osteggiata - anzi che favorita - anche dai potenti, il cui interesse sarà stato piuttosto solidale con tutto il sistema delle forze conservatrici. Solo qua e là, forse per la prevalenza di interessi antagonistici particolari, forse per le ragioni di quel progresso economico che faceva parte del programma dei Riformati, questi avranno ottenuto l'appoggio di un principe. Ma anche in tal caso avranno seguitato a sussistere come comunità indipendente. Nè è da concepire Vistaspa come il sovrano di un regno grande

* v. sopra a p. 75.
** v. sopra a p. 87.

ed esteso. Sarà stato [101] il signore di uno dei molti principati in cui era diviso il paese secondo un regime essenzialmente feudale [102]. Che tale regime vigesse di fatto nella Media, ci è attestato da Erodoto. I Medi vivevano *ab antiquo* distribuiti in villaggi (κατὰ κώμας), e non avevano città (Herod. I. 96). Il primo a unificare la Media politicamente, sarebbe stato Deiokes (*Dajaukku* nelle iscrizioni assire), nella prima metà del VII secolo av. Cr. Egli sarebbe stato anche il primo a far costruire una città vera e propria: Ecbatana (Herod. I. 96 sgg.).

Il figlio di Deiokes, che gli successe come re di Media (Herod. I. 102), ebbe nome Fraorte (*Phraortes*) [103]. Si è voluto vedere in questo nome un indizio di Zoroastrismo. Se ciò fosse, se veramente questo re avesse portato un nome zoroastrico, vorrebbe dire che già in tempo vicino alle origini la Riforma avrebbe fatto tali progressi da divenire presso che la religione ufficiale di uno stato nazionale iranico, che sarebbe il regno, appunto, dei Medi [104]. Ma questa 'prova' tratta dall'onomastica non mi sembra che abbia maggior fondamento di quella che altri ha desunto dal nome *Mazdaku**. *Phraortes, Fraor(e)ta-, Fravar(e)ta-* (nom. sing. *Fravartis*) non ha, in sè e per sè, alcun valore specificamnnte zoroastrico [105]. Il senso che ha nell'Avesta, di 'Confessore (della fede)', è derivato dall'originario valore indeterminato e generico di 'colui che ha scelto per sè' (donde appunto, in senso specifico assoluto: 'colui che ha scelto la buona religione, che si è pronunziato per la buona religione') [106]; ma accanto a questo valore

* v. sopra a p. 22.

*medio*, resta pur sempre anche quello *passivo* di 'colui che è stato scelto, il *prescelto*, l'eletto': valore tutt'altro che improprio pel nome di un principe.

In realtà l'assunzione del Zoroastrismo a religione ufficiale di uno stato iranico non si ebbe nel regno di Media; nemmeno si ebbe nel successivo impero persiano degli Achemenidi: si ebbe solo nel tardo regno persiano dei Sassanidi, come vedremo. Allora la storia del Zoroastrismo fu piena: quella storia che consiste appunto nel processo onde la Riforma di Zarathustra, di religione fondata e anti-tradizionale che era in principio, diventò la religione ufficiale dello stato e della nazione. Come si sia attuata questa rivincita dello spirito nazionale iranico sopra uno spirito ultra-nazionale di origine, forse, straniera, apparirà dal seguito della nostra esposizione. Certo questo svolgimento è singolare nella storia delle religioni. Il Cristianesimo, cresciuto sul tronco stesso del Profetismo e del Giudaismo, quel carattere universalistico che portava in sè dalla nascita, non lo smentì mai; e lo affermò uscendo dal suo luogo di origine; e quando primamente diventò religione ufficiale di uno stato, diventò la religione dell'impero romano, ch'era uno stato ultra-nazionale (internazionale). Il Buddismo, indiano nelle sue origini e nel suo intimo significato, preparato dal pensiero speculativo indiano nel suo ininterrotto svolgimento anteriore (dai Veda ai Brahmana, dai Brahmana alle Upanisad), nato senza scosse e senza turbamenti profondi tra un germinare di formazioni consimili (Giainismo); il Buddismo, che nella sua stessa patria originaria fu pure, a un certo momento, la religione

ufficiale di un forte stato (Asoka): non venne poi meno alla sua propria missione, ch' era stata e fu quella di superare il ritualismo della religione tradizionale in un ideale di religiosità interiore, suscettibile, come tale, di predicazione universale; - così che nell'India stessa finì per essere poi sopraffatto dalla reazione delle forze religiose tradizionali, e, uscito dall'India, meglio potè poi attuare il suo programma universalistico. Dove appare evidente il parallelismo dello svolgimento religioso nell' India e nell'Iran: chè nell'Iran il Zoroastrismo significò appunto quel che nell'India il Buddismo [107]: la rottura con la tradizione secolare, la fondazione di un ordine nuovo, il principio di un' èra nuova; - e anche cronologicamente i due moti sono vicini [108]. Ed ambedue ebbero a sostenere la reazione degli elementi religiosi tradizionali. E questi in ambo i paesi rivinsero: ma diversamente. Chè in India cacciarono il Buddismo dalla sua culla, ma non lo fiaccarono: anzi, se mai, indirettamente promossero la sua espansione extra-indiana. Nell' Iran, invece - dove lo spirito nazionale era dunque più forte, dove forse (per le sue origini esotiche?) la riforma era inizialmente più debole -, l' elemento nazionale finì per assorbire e assimilare tutto il Zoroastrismo, imprimendogli la forma sua propria: la forma statale. Vero è che lo spirito universalistico inaugurato dal Zoroastrismo della prima ora non disparve poi mai del tutto dalla storia religiosa dell' Iran: anzi dal Zoroastrismo, incamminato verso la sua nazionalizzazione, trapassò ad altre formazioni religiose, - come vedremo. Così fin da ora ci si delinea la storia religiosa iranica come un processo di

azioni e di reazioni fra quei due spiriti fondamentali - il nazionale e l'ultra-nazionale -, i quali a volta a volta si disputarono il dominio delle coscienze, e, a traverso varie vicende ed alternative, ora avvicinandosi ed ora respingendosi, e scambievolmente influenzandosi, non scomparvero mai dalla scena, nè mai riuscirono - tanto diversi erano per natura (e forse per origine) - a comporsi in armonia piena e durevole.

Questo svolgimento storico del Zoroastrismo di cui abbiamo dunque, in certo modo, anticipato il disegno, ci fa meglio comprendere anche quel suo svolgimento ideale cui già più volte accennammo *. L' idea centrale della Riforma fu il monoteismo. L' idea monoteistica ci appare nel Zoroastrismo delle origini allo stato puro. Il dualismo non la offende **. In realtà il dualismo non è negazione del monoteismo [109]: anzi è il monoteismo stesso in due aspetti opposti e contrari. Nè è anteriore al monoteismo: anzi, è un riflesso di questo. Non è una tappa - l'ultima tappa prima dell' unità - sulla via di quel processo di generalizzazione progressiva che fu costruito schematicamente dagli evoluzionisti ***. Nel dualismo sono tutti presenti quegli elementi divini che il monoteismo nega e rinnega, ma presenti in quella forma che è la sola compatibile con l'idea, anch' essa presente, del dio unico: è la forma stessa dell' unicità che dalla sfera del divino passa ad applicarsi al complesso degli elementi anti-divini; onde

---

* v. sopra a p. 58 sgg.

** v. sopra a p. 7.

*** v. sopra a p. 77.

questi riescono unificati, mentre pur sono negati come divini. Così Anrama(i)nyu non è essenzialmente un altro iddio accanto ad Ahura Mazda: è lo stesso Ahura Mazda nella inversione di tutti i suoi valori. Anrama(i)nyu è l'erede e l'esponente di tutti gli dei (*daeva*) del paganesimo politeistico: non è esso stesso un dio tradizionale: è una figura nuova che subentra con la Riforma, sostituendosi a tutte le figure divine della tradizione, e così riducendole ad unità, tutte le rappresenta [110].

Qui l'elemento storico viene ad esser dominato dall'elemento logico [111]. Ma poi la storia, insopprimibile, reagisce. Viene un momento in cui gli dei della tradizione non sono più negati in blocco nel loro rappresentante Anrama(i)nyu, bensì individualmente e singolarmente rientrano - non come dei, ma pur come divini - a far parte del Zoroastrismo. Sono gli dei dell'antica religione popolare che si impongono, pur adattandosi, alla Riforma *. È, nell'ordine ideale, una reazione parallela a quella che vedemmo delinearsi nell'ordine, per così dire, politico: è il politeismo che reagisce sul monoteismo, come il nazionalismo reagisce su l'universalismo. E le due reazioni non sono soltanto parallele, ma anche solidali, vale a dire organicamente connesse, per quella solidarietà ch'è fra la nazione e la tradizione. Il monoteismo, l'idea di un dio solo e universale, è per sua natura particolarmente appropriato come oggetto di una predicazione che si volge a tutte le genti. Quando lo spirito (esotico?) universalistico cedette allo spirito nazionale

* v. sopra a p. 58.

iranico, allora anche il monoteismo, di intransigente che era nelle origini e assoluto, si temperò per un compromesso con l'antico politeismo. E le due trasformazioni si attuarono nello stesso ambiente: un ambiente che non era quello delle origini zoroastriche – e per ciò appunto la tradizione vi era più forte e più radicata –: precisamente quell'ambiente dove anche il sentimento nazionale fu più vivo e robusto, perchè vi crebbe insieme con la gloria di un impero: il più grande di quanti mai fossero stati sulla terra: l'impero persiano.

---

# NOTE

1 Chr. Bartholomae, *Awestasprache und Altpersisch*; C. Salemann, *Mittelpersisch*; P. Horn, *Neupersische Schriftsprache*, in Grundriss der iranischen Philologie, I, 1-2, Strassburg, 1895-1904.

2 Scarsi documenti della antica lingua dei Medi: De Harlez, *Avesta*, Introduct. p. XLVI. Cfr. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, Paris, 1879.

3 Rapporti fra l'avestico e l'afgano moderno: Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, III p. V; *Chants populaires des Afghans* p. LXV. Lo stesso Darmesteter non è stato sempre di questa opinione: dapprima fu propenso a identificare l'avestico col medo (σπάκα [Herod. I. 110], 'cane', con l'av. *span*) (cfr. Tiele, in Arch. f. Religionswiss., I. 1898, 350 n. 1).

4 Justi, Preuss. Jahrbb. 88. 1897, *l. cit.* (sotto, a n. 19); Arch. für Religionsw. 3. 1900, 201. Rapporti fra l'avestico e la lingua degli Osseti (Caucaso) secondo il Kern, ap. Tiele, Arch. f. Religionsw. I. 1898, 350.

5 Recentemente si è pensato (Christensen, Reichelt) anche alla Margiana: cfr. H. Reichelt, *Die Heimat des Avesta*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 29. 1915, 364 sg.

6 'L'Avesta fu concepito in mèdo e in parte in persiano: ma i masoreti dell'Avesta erano dei Saci dell'Iran orientale, i quali introdussero negli antichi testi consonantici le forme linguistiche proprie col loro speciale vocalismo': G. Hüsing, Orientalistische Literaturzeitung, 8. 1905, 112 sg.; cfr. F. C. Andreas, J. Wackernagel, Götting. Nachrichten, 1911 p. 1 sgg.

7 Sono registrate dal Jackson, *Zoroaster, the Prophet of ancient Iran*, New York 1901, 182 sg. (cfr. L. H. Gray, Le Muséon, 9. 1908, 311 sgg.), e ultimamente dal Clemen, *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn 1920.

8 Cephal. frg. 1 FHG III p. 626; August. *de civ. dei*, 21. 14 - Come re della Bactriana, Zarathustra è fatto contemporaneo di Semiramide e di Nino re d' Assiria, il quale lo avrebbe ucciso in battaglia: Justin. 1. 1, 9 Ruehl (Clemen, *Fontes*, p. 64).

9 Clem. Alex. *strom.* 21. 133, 2; Alex. Polyhist. ap. Sync. 1. p. 147 Dind.; Mosè Choren. p. 34 (trad. Lauer, Venezia 1827).

10 Vendidad, 1. 15; cfr. Yasna, 19. 18. - Delle fonti tradizionali dei Parsi (vedi Jackson, *op. cit.*, 17) alcune fanno nascere a Ragha la madre di Zarathustra (*Dughdhōvā*), altre lo stesso Zarathustra (Jackson, *Zoroaster*, 202 sgg.)

11 arm. *Atrpatakan*, sir. *Adurbigan* (Ἀδοϱβιγάν), oggi *Adherbegan*.

12 Vendidad 19. 4, 11.

13 *Spitama* è il nome di famiglia di Zarathustra (Yasna, 46, 15); nelle parti meno antiche dell' Avesta è usato anche da solo a designare Zarathustra (Yast 13, 1).

14 Yasna 9. 13; Yast 5. 18; Vendidad 19. 6.

15 Jackson, *op. cit.*

16 Yast, 9. 30; 5, 109; 19. 87.

17 Yasna 19. 18.

18 Propriamente è ' il più somigliante a Zarathustra ' (cfr. *daevotema*: Yast 3. 14): Yasna 6, 5; Vispered 9. 1; Yast 10. 115.

19 Tra gli argomenti a favore dell' ipotesi delle origini occidentali (mèdiche) del Zoroastrismo, il Justi, *Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathustra*, Preussische Jahrbücher 88. 1897, 255, adduce anche la continuità della tradizione religiosa fanatica che dai primi tempi del sacerdozio zarathustrico si sarebbe perpetuata, sempre *in situ*, fino nella sètta islamica degli ' Assassini '. Cfr. Jackson, *Zoroaster*, 222 sg., il quale accenna anche alla eventuale continuità del dualismo zoroastrico nella religione dei *Jezīdī* (centro sul monte Singiar in Mesopotamia; ma anche nel Caucaso), dediti all' adorazione del principio del male (*Saitan*; cfr. Anrama(i)nyu e il primitivo culto dei *daeva*). La conoscenza della religione dei Jezidi (D. Menant, *Les Jezidis*, Paris 1892; A. V. W. Jackson, *The Jezidis or so called Devil-worshippers around Tiflis*, Journal of the American Orien-

tal Society, 25. 176 sg.; J. W. Crowfoot, *A Jezidi rite*, Man 1. 1901, n.° 122; W. B. Heard, *Notes on the Jezidis*, Journal of the R. Anthropological Institute 41. 1911, 200) si è giovata in questi ultimi anni della scoperta e decifrazione dei loro libri sacri: *P.* An. Marie, O. Carm., *La découverte récente de deux livres sacrés des Jezidis*, Anthropos, 6. 1911, 1 sgg.; M. Bittner, *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter* (kürdisch u. armenisch), Denkschriften der k. Akad. der Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 55, 4, Wien 1913; Cfr. I. Joseph, *Devil worship, the sacred books and traditions of the Jezidis*, Boston 1918; F. Nau, *Recueil de textes et de documents sur les Yézidis*, Paris 1918.

20 Jackson, *Zoroaster*, 182 sgg. Cfr. Lehmann, in Chantepie de la Saussaye, *Manuel*, 441; v. Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte*, II, 144. Questa conciliazione dei dati tradizionali fa esatto riscontro a quella tentata (v. sopra a n. 6) fra le due opposte teorie linguistiche.

21 Per la datazione di questo momento zoroastrico bactriano parrebbe che un *terminus ante quem* fosse fornito da una notizia di Onesicrito ap. Strab. 11. 11, 3, p. 517, dove è attestato il costume della esposizione dei moribondi come vigente presso i Bactriani, - tanto è vero che Alessandro l'avrebbe vietato. Ma questo costume di per sè solo non è un segno sicuro di Zoroastrismo. Poteva esistere indipendentemente, allo stato, diciamo, di natura. In questo stato esisteva certamente in quell'area etnica e culturale dove si formò il Zoroastrismo, il quale ne fece un rito di precetto. Lo si incontra anche presso gli Hyrcani e i Parthi (Cic. *Tuscul.* 1. 45, 108; Justin. 41. 3); ma non presso tutti gl' Irani (in Persia vigeva l'inumazione: Herod. 1. 140; in Arachosia [Harax(v)a(i)ti], anche: Vendidad. 1, 12; lo stesso presso gli Sciti [Herod. 4. 71], che avevano in comune con i Persiani l'usanza di spalmare il cadavere con cera): cfr. Tiele (- Gerich), *op. cit.* II, 127; H. Moulton, in Transactions of the III[d] international Congress of the history of religions (Oxford 1908), II, 89 sg. Lo si incontra anche in India in età primitive (Oldenberg, *Religion du Véda*, 487), - dove continuò fino in epoca buddistica (Nariman, Revue de l'histoire des religions, 1912, 65. 79 sg.) -, come pure presso le popolazioni mongoliche dell'interno dell'Asia (Le Père Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, Paris 1850, 1, 112 sg.;

cfr. Blochet, Revue de l' histoire des religions, 1898, 38, p. 39 sgg.; L. De La Vallée Poussin, *Bouddhisme: opinions sur l' histoire de la dogmatique*, Paris 1909, 329 sgg.). L' uso di abbandonare i morti alle fiere non è infrequente presso popoli primitivi (cfr. W. Wundt, *Völkerpsychologie: Mythus und Religion* I [1910], 156). Presso i Vedda di Ceylan il fuoco e l' acqua sono espressamente tenuti lontani dal cadavere (C. G., B. Z. Seligmann, *The Veddas*, Cambridge 1911). - La comparazione antropologica, se fosse applicata in larga misura al Zoroastrismo (specialmente alle prescrizioni del *Vendidad* sull' impurità e sui mezzi di evitarla, o di neutralizzarla), darebbe dei risultati interessanti. Per esempio, il precetto (Herod. 1. 138; Strab. 15. 3, 16) che l' acqua (corrente; ma cfr. anche Plin. *n. h.* 30, 16 [delle acque del mare]) non deve esser contaminata con i rifiuti (= cose morte) dell' organismo umano (escrementi e sputi), trova riscontri non solo nel Buddismo (si veda la 75ª delle 85 regole di buona creanza che costituiscono il capo IX del *patimokka*: Kern, *Le Bouddhisme dans l' Inde* II, 114 sgg.), ma anche presso dei primitivi come i Tlingit dell' America del Nord, i quali credono che se qualcuno urina in un lago (o in una palude) gli spiriti lo rendono debole e fiacco (J. R. Swanton, *Social conditions, beliefs and linguistic relationship of the Tlingit Indians*, Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 26, Washington 1908, 391 sgg.).

22 Geiger, *Ostiranische Kultur im Alterthum*, Erlangen 1882; cfr. Mills, in Sacred Books of the East, vol. XXXI (Introd.).

23 Ma nell' Avesta c' è anche Ragha (v. sopra a p. 72). E per Ragha tocchiamo quasi con mano le ragioni storico-religiose (v. sopra a p. 73) che vi fecero localizzare il luogo di nascita di Zarathustra. Ragioni analoghe avranno operato anche per la localizzazione in Bactriana.

24 Specialmente Yast 19. 66 sgg. La regione quivi descritta con abbondanza di dati geografici sarebbe quella del lago Hamun (lago Ka(n)saoya di Yast 19. 66). È il lago in cui è deposto il seme di Zarathustra dal quale nascerà il Salvatore (Saosyant) alla fine del mondo: come si vede, si tratta di un complesso di idee estranee al Zoroastrismo originario.

25 Il dato geografico che alcuni hanno voluto vedere nella strofe gathica di Yasna 51. 12 (ma: si tratta di una indicazione locale [' sulla porta dell' inverno '] oppure temporale [' nel

tempo che segna il passaggio alla stagione invernale ' ] ?) accenna piuttosto a regioni nordiche che orientali.

26 Penetrazione di elementi mitico-leggendari dei Saci nell' Iran, in epoca post-avestica: Hüsing, Oriental. Literaturz. 8. 1905, 112 sg.

27 Non per nulla i sostenitori delle origini orientali del Zoroastrismo sono specialmente gli aderenti all' indirizzo mitologico - linguistico - comparativo in senso indoiranico (Burnouf, Haug, Mills, Geiger, Roth). - L' ipotesi occidentale (già sostenuta da De Harlez, Spiegel, Justi, Tiele) oggi è la più seguita (Geldner, Lehmann, Pizzi).

28 Geldner, in Die Religion in Geschichte und Gegenwart, IV (1913), 1365; Grundriss der iran. Philol. II, 38.

29 Strab. 2. 1, 22; 15. 2, 1 sgg.; Ptolem. *tetrab.* II 17.

30 In realtà ' Arii ' sono tutti gli Ario-iranici, compresi i Medi (Herod. 7. 62: οἱ δὲ Μῆδοι .... ἐκαλέοντο δὲ πάλαι πρὸς πάντων Ἄριοι), nonchè tutti gli Ario-indiani: v. sopra a p. 38.

31 Zarathustra bandisce il suo nuovo verbo παρὰ τοῖς Ἀριανοῖς: Diod. 1. 94.

32 La Chorasmia, lungo l' Oxus (Hvarezm): Marquart, *Eransahr nach der Geographie Ps. Moses Xorenaci*, Abhandl. der k. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen, phil. - hist. Kl., III, 2 (Berlin 1901), 155.

33 Vendidad, 1, 6-7.

34 Altre fonti fanno di Vistaspa un re dei Medi: Chares Mytil. ap. Athen. 13. 35, p. 575 A (Clemen, *Fontes*, p. 25); Lactant. *de vita beata* 1, 790 Migne: Hystaspes .... qui fuit Medorum rex antiquissimus.

35 Yasna, 28. 7; 46. 14; 51. 16; cfr. Yast. 13. 99. La moglie (e sorella) di Vistaspa è la regina *Hutaosa*, secondo l' Avesta più recente: Yast 9. 26; 15. 35; 17. 46.

36 Yasna, 28. 8; 46. 16; 49, 8; 51. 17. Cfr. Yasna 12, 7; 71, 1; Yast 13. 103. - Frasaostra è il padre di *Hvogvi*, che nell' Avesta piú recente è sposa di Zarathustra: Yast, 16, 15.

37 Yasna 46. 17; 49. 9; 51. 18 -; cfr. Yasna 12. 7; Yast, 5. 68; 13. 103. - Ǵamaspa sposò *Po(u)rucista*, figlia (da altra moglie) di Zarathustra: Yasna 53, 3; Yast. 13. 139.

38 Nonostante che qualcuno (Duncker) ne abbia sostenuto la storicità. Cfr. J. V. Prásek, *Geschichte der Meder und Perser*, I, Gotha 1906, 50 sg.; H. G. Rawlinson, *Bactria*, London 1912.

39 Cfr. Pizzi, *Zarathustra*: *l'Avesta*, nell'Introd., p. 66 e p. 34.

40 Che *Mitanni* abbia qualche rapporto con i *Medi*? I *Madai* (*Ma . da . ai*) cominciano ad esser ricordati nelle iscrizioni assire a partire dal tempo di Salmanasar II (circa 836 av. Cr.): Ed. Meyer, Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung, 42. 1908, 1 sg.

41 Il nome di *Hystaspes* (*Vistaspa*) fu poi ereditario nella famiglia degli Achemenidi: un Hystaspes, figlio di Dario e di Atossa (cioè: Hutaosa), comandava i Bactriani e i Saci nella spedizione di Serse contro la Grecia (Herod. 7. 64); un altro Hystaspes, figlio di Serse, fu governatore in Bactriana (Diod. 11, 69).

42 Cfr. Ed. Meyer, in Zeitschrift für vergl. Sprachf. 42. 1908, 1, sgg. - Il nome appare nella forma assirizzata (di genitivo) *Kustaspi* (*Ku . us . ta . as . pi*). Notisi che *Vistaspa* diviene poi nel medio-persiano *Gustasp*. - Le iscrizioni che recano il nome Kustaspi risalgono circa al 740 a. Cr. - Altre più antiche (854 av. Cr.) portano un altro nome di persona (di principe) iranico, di formazione analoga: *Kundaspi* = *Vindaspa*. - Verosimilmente questo stato dinastico nel nord della Siria fu in certo modo il continuatore del piú antico stato iranico di Mitanni.

43 L' enoteismo sarebbe propriamente la momentanea concentrazione dell' interesse religioso da parte dell' adorante sopra la divinità in quel dato momento adorata, concentrazione così piena da escludere, nel momento di quella adorazione, l' idea di qualsiasi altra divinità. Se ne hanno esempi non solo nei Veda (Max Müller), ma anche, p. es., nella antica religione babilonese.

44 Effimera (ed ora soggetta a discussione) fu la riforma tentata in senso monoteistico (naturistico piuttosto che etico) da Amenophis IV (Akhnaton) in Egitto.

45 F. Spiegel, *Eran, das Land zwischen dem Indus und Tigris*, Berlin 1863 (cfr. Max Müller, *La Génèse et le Zend-Avesta*, in *Essais sur l' histoire des religions* [trad.], Paris 1872, 201 sg.); *Eranische Alterthumskunde*, Leipzig 1871-73, 1, 170 sg.; 446 sg.; *Die alten Religionen in Eran*, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. 52. 1898, 187 sg.; *Ueber den Zoroastrismus*, ibid. 57. 103, 745 sg. Cfr. De Harlez, *Avesta*, Paris, 1881 p. CCV sg.; I. Pizzi, *La religione di Zoroastro*, Bessarione, 4 (vol. VII), 1899-1900, 459 sg., 462, 466 sg.

46 Mémoires de l' Académie des Inscriptions 1759-1772: citato dal Bréal, in Journal des Savants 1894, 16 sg., e dal Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 1, p. XI.

47 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, IX (éd. Paris 1828), p. 481.

48 Le fonti arabe e siriache relative a Zarathustra sono state raccolte da R. Gottheil, *References to Zoroaster in Syriac and Arabic literature*, Classical studies in honour of H. Drisler, New York 1894, 24 sg.; e riportate dal Jackson nel suo libro *Zoroaster, the prophet of ancient Iran*, New York 1901. Per quelle relative a Zarathustra - Geremia - Baruch, vedi Jackson, *op. cit.*, 30, 165 sg., 197 sg. - Cfr. Bréal, Journal des Savants, 1894, 16 sg.; Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, 130.

49 Barhebraeus (sec. XIII), invece, fa di Zarathustra un discepolo di Elia; altri, di Ezra: Jackson, *op. cit.*, 166 - Cfr., pel motivo della lebbra, la punizione di Ghehazi, il servo di Eliseo: 2 Re, V. 27.

50 In Ger. XLIII, 6 Baruch è menzionato fra coloro che partirono da Gerusalemme per l'Egitto (cfr. B. Motzo, Rivista degli studi orientali, 6. 1913, 353 sg.). Il libro di Baruch è presentato (I, I sg.) come scritto da Baruch stesso in Babilonia. Altre fonti conciliano la fuga in Egitto con il soggiorno in Babilonia, come due momenti successivi della vita errabonda di Baruch.

50 bis Si pensi ai 'romanzi' giudaici di ambiente medo (*Tobia* [*Asmodeo*, a Rhaga, 'la zoroastrica', Tob. III 8 = *Aesma daeva*: Yasna 29. 2; 10. 8, ecc.]) e persiano (Esther). (Cfr. anche Giuditta I. 1-4). - Apocrifo è ben anche il libro di Baruch.

50 ter S. de Sacy pensò che tutta la leggenda della provenienza ebraica e profetica di Zarathustra in rapporto a Geremia-Baruch potesse essere stata suggerita semplicemente dall'assonanza fra il nome di Geremia (arab. *Armiah*) e il nome di *Urmiah* (Urumiyah), città natale di Zarathustra secondo la tradizione: un'idea cui il Jackson, *l. cit.* mostra di far più onore di quel ch'essa possa meritare.

51 Cfr. Cels. ap. Orig., *c. Cels.* 5. 41, 609 (Clemen, *Fontes*, 66): Ἰουδαῖοι .... οὐδὲ τὸ περὶ οὐρανοῦ δόγμα ἴδιον λέγουσιν, ἀλλ' .... καὶ Πέρσαις, ὥς που δηλοῖ καὶ Ἡρόδοτος, πάλαι δεδογμένον.

51 bis *Rapport Annuel*, in Journal Asiatique, 1878, II, 22.

52 A. V. W. Jackson, *A brief note on the Amshaspands, or a contribution to Zoroastrian angelology*, Archiv für Religionswissenschaft, I. 1898, 363 sg.

53 Angeli e *daeva*; *Asmodi* (Ἀσμοδαῖος, *Asmodaeus*) (Tob. III, 8) e *Aesma daeva* (Yasna 29. 2; 10. 8; 57. 10, 25; Yast 11 15). Cfr. Fr. Cumont, *Les anges du paganisme*, Revue de l' histoire des religions, 1915, 72, 159 sg.

54 N. Söderblom, *Notes sur les relations du Judaïsme avec le Parsisme*, Revue de l' histoire des religions 1903, 48, 372 (cfr. *La vie future d' après le Mazdéisme*, Paris 1901); E. Böcklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, Göttingen 1902; Lagrange, *La religion des Perses, la reforme de Zoroastre et le judaïsme*, Revue biblique, 1904; Tiele, *Die Kosmogonie des Avesta und Genesis 1*, Archiv für Religionswissenschaft, 6. 1903, 244. - Non mi è stato possibile giovarmi dell' annunziato libro di I. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion in ihrer Beziehung zum Judentum*, Giessen (1920?).

55 G. W. Carter, *Zoroastrianism and Judaism*, Boston, 1918.

56 Cfr. Isaia, XLIV, 28; XLV, 1 sgg.

57 Ed. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, Halle 1896; *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, 1912.

58 Is. LVI, 6 sg.; cfr. Zach. VIII, 23.

59 Cfr. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* III, 1 (1901), 190.

60 Cfr. Esth. VIII, 17.

61 Ed. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, 1912, 29 sg., 38. (L' egiziano *Ashor* passa al Giudaismo assumendo il nome di *Natan*. - Cfr. *Charam-natan* figlio di *Bet'elnatan*, figlio di *Zacho* [*Tachos*: nome egiziano]: pap. 34, 4. Un *Ostanes* [nome persiano], fratello di *'Ananî*, tra i maggiorenti di Gerusalemme nel 410 av. Cr.).

62 E viceversa una deportazione di stranieri nel paese dei vinti: 2 Re XVII, 24 sg.

63 2 Re XVII 6 (= XVIII 11): « Nel nono anno di Hosea, il re di Assur prese Samaria e trasse in cattività gli Israeliti in Assur, e li stanziò in Chalach e sul Chabor, il fiume di Gosan, e nelle città dei Medi » (cfr. Kittel, *Die Bücher der Könige* [Handkommentar zum Alten Testament], 274). Il territorio dei Medi qui indicato sarà quella parte (occidentale) della Media che era a quell' epoca quasi una provincia tributaria dell' impero assiro, specialmente dopo le spedizioni vittoriose (744 e 737 av. Cr.) di Tiglat-Pileser IV. Forse (Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*[3], Berlin 1902, 270) la deportazione di

Israeliti in Media, che il redattore di 2 Re, *l. cit.* fa avvenire in occasione della caduta di Samaria, potrebbe esser tutt' una con la deportazione ordinata da Tiglat-Pileser IV nel 733 (1 Chron. v 6, 26). Del resto la potenza assira si era affermata su la Media già (se non prima [Tiglat-Pileser I: circa 1100 a. Cr.]) nel secolo IX, per opera specialmente di Salmanasar II (nelle cui iscrizioni appare la prima menzione dei *Madai*; cfr. Gen. x 2), di Samsi-Ramman IV e di Ramman-Nirari III (Sykes, *A history of Persia*, London 1915, I, 122). - In taluni elementi del mito e della leggenda iranica si è voluto vedere il riflesso di idee (babilonesi-) assire: G. Tucci, *Osservazioni sul fargard II del Vendidad*, Giornale della Società Asiatica Italiana, 26. 1914, 243 sgg. (il diluvio); Carnoy, *Iranian views of origins in connection with similar Babylonian beliefs*, Journal of the American Oriental Society, 36. 1916, 300 sgg. - È noto lo sfondo iranico (médico o persiano) dei libri di Tobia (v. sopra n. 50bis e n. 53; cfr. Moulton, *The iranian background of Tobit*, The Expository Times, 1900, 257) e di Esther (cfr. Giuditta I, 1-4).

64 Come la trovò a Babilonia, come la trovò in Egitto (presumibilmente, non solo ad Elefantine), come la trovò nel territorio stesso dell' impero persiano all' epoca romana (cioè parthica degli Arsacidi: v. oltre, Capit. v): nel I sec. d. Cr. si convertì al Giudaismo il re di Adiabene Izates (= *Yazata*), figlio di Monobazos: Ioseph. *Antiq.* 20. 2, 4.

65 Cfr. Justi, Archiv f. Religionswissensch. 3. 1900, 200: ' Eine Religion wie die zarathustrische kann nur entstehen, wo ein Austausch der Völker stattfindet '.

66 Essa viene a trovarsi approssimativamente d' accordo anche con la tradizione *parsi*, la quale (Bundahis 34, 1-9; Arda Viraf I, 2-5; Zatsparam, 23, 12; cfr. Jackson, *Zoroaster*, 15 sg.; 150 sgg.) fa cominciare la predicazione di Zarathustra 272 anni prima della morte di Alessandro (323 a. Cr.), vale a dire circa il 600 av. Cr. (anche il West spostava un po' in su le date tradizionali, fissando la vita di Zarathustra fra il 660 e il 583 av. Cr.: (v. sopra a p. 26 n. 6). Anche così, par difficile identificare il Kavi Vistaspa con Hystaspes (il padre di Dario), il quale dovrebbe essere piuttosto abbassato verso la metà del VI sec., se Dario potè regnare dal 521 al 485. (Secondo Herod. I. 109, Dario aveva circa 20 anni alla morte di Ciro: dunque era nato verso il 550). Non sembra, questa, ragione sufficiente per abbassare,

corrispondentemente, al VI sec. anche la predicazione di Zarathustra, dal momento che altre ragioni inducono a credere che su la tradizione e le sue date abbia influito l'omonimia di due personaggi che in realtà sono distinti (v. sopra a p. 4).

67 Se il punto di partenza del movimento riformatore si pone, col Geldner (Die Religion in Geschichte u. Gegenwart, IV [1913] 1369), nella odiosità ripugnante dei sacrifici cruenti inerenti al culto dei *daeva*, si lascia inesplicata la formazione dell'idea monoteistica. Il Buddismo sentì la stessa ripugnanza contro il ritualismo sacrificale brahmanico: non proclamò, per questo, il monoteismo.

68 Herod. I. 101: ἔστι δὲ Μήδων τοσάδε γένεα, Βοῦσαι, Παρητακηνοί, Στρούχατες, Ἀριζαντοί, Βούδιοι, Μάγοι - Cfr. Ammian. Marcellin. 23. 6, 35: in amplitudinem gentis solidae concesserunt et nomen, villasque inhabitantes nulla murorum fortitudine communitas (cfr. Herod. I. 96: κατοικημένων τῶν Μήδων κατὰ κώμας), et legibus suis uti permissi, religionis respectu sunt honorati. - E Strabone (dei Magi in Cappadocia) 15. 3, 15: τὸ τῶν Μάγων φῦλον. Dunque anche fuori del loro ambiente originario i Magi conservavano la loro originale organizzazione.

69 I Magi già menzionati in un frammento di Eraclito (fr. 14 Diels, *Fragm. der Vorsokratiker* I³ p. 81)? - L'etimologia di *magu* dall'assiro (*makkhu*: 'indovino'; cfr. il *rab-mag* 'capo dei Magi' presso Nabukadnezar: Gerem. XXXIX. 3), sostenuta dal Scheftelowitz, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges. 57. 1903, 168 sg., è tutt'altro che accettata: cfr. Bartholomae, *Altiran. Wörterb.* s. v. *magav-*; Carnoy, *Le nom des Mages*, Le Muséon, 9. 1908, 121 sgg.; Moulton, Transact. of the III^d intern. Congress for the history of religions (Oxford 1908) II, 89 sg. - *Magus* (nomin. sing.) si trova nell'iscrizione di Dario a Behistun. - Nell'Avesta s'incontra una volta sola: nel composto *moghuthbis* (Yasna 65, 7; cfr. *daevothbis*: Yast 13. 98), 'oppressore dei Magi, nemico dei Magi', cioè dei zoroastrici. - Nelle Gatha s'incontra *maga*, col derivato *magavan*, che sono stati interpretati (Geldner, Bartholomae) nel senso, rispettivamente, di 'comunità, lega' e di 'membro della lega, socio', con speciale riferimento alla comunità zoroastrica e ai suoi membri. - Non è inverosimile che la Riforma abbia usato l'antico nome in questo significato nuovo e conforme al suo spirito, il quale veramente

escludeva i Magi, come sacerdoti del culto tradizionale (' sacerdote ' nel linguaggio avestico si dice *āthravan* [da *atar* ' fuoco '; cfr. Strab. 15. 3, 15 πολὺ γάρ ἐστι (ἐν Καππαδοκίᾳ) τὸ τῶν Μάγων φῦλον, οἳ καὶ Πύραιθοι καλοῦνται], oppure *zaotar*). - Sul rapporto fra av. *maga* e ant. pers. *magav*, il Carnoy, *l. cit.* fa molte riserve.

70 Cfr. Herod. 1. 132: ἄνευ γὰρ δὴ μάγου οὔ σφι (cioè ai Persiani: qui o è applicato il nome mèdo ai sacerdoti della Persia, oppure si tratta dei Magi di Media trasferitisi presso i Persiani: v. oltre, Capit. IV) νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέεσθαι. - Cfr. Amm. Marc. *l. cit.* (a nota 68).

71 v. sopra alla nota 69.

72 v. sopra a p. 58.

73 Cfr. Feist, *Kultur, Ausbreitung u. Herkunft der Indogermanen*, Berlin 1913, 348.

74 Cfr. Hubert-Mauss, *Esquisse d' une théorie génerale de la magie*, L' Année Sociologique, 7. 1902-03, 116.

75 Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1891, 119; Cfr. R. R. Marett, *The conception of mana*, Transactions of the III[d] Congress for the history of religions (Oxford 1908), II, 46 sg., e nel volume *The threshold of religion*[2] (London 1914), 99 sg.

76 J. N. B. Hewitt, *Orenda and a definition of religion*, American Anthropologist, 4. 1902, 33 sg.

77 Rapporti di Hystaspes ' padre di Dario ' con i *Brachmani* dell' India: Ammian. Marcellin. 23. 6, 32-33 (Clemen, *Fontes*, p. 84). - Cfr. Origen. *c. Cels.* 1. 24, 342 (Clemen, *Fontes*, p. 77): ... Αἰγυπτίων οἱ σοφοὶ ἢ τῶν παρὰ Πέρσαις μάγων οἱ λόγιοι ἢ τῶν παρ' Ἰνδοῖς φιλοσοφούντων Βραχμᾶνες ἢ Σαμαναῖοι... - Cfr. anche i *Samani* presso i popoli mongolici.

78 Cfr. Herod. 1. 132: μάγος ἀνὴρ παρεστεὼς ἐπαείδει θεογονίην, οἵην δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαοιδήν.

79 Almeno alcuni di essi: Herod. 1. 107 (τῶν μάγων τοῖσι ὀνειροπόλοισι); cfr. 1. 108; 1. 120; 1. 128; 7. 19; cfr. 7. 37.

80 ' Mago ' sarebbe etimologicamente vicino a μάχαιρα, μηχανή, Μαχάων [Carnoy, *l. cit.*], got. *magu* ' servo ', ant. irl. *mug* ' schiavo ' [Moulton, *l. cit.*]. - Da questa fase primitiva i magi erano tanto lontani all' epoca in cui li conobbero gli antichi (e si tenga presente che tra i ' magi ' che essi conobbero avranno incluso anche i sacerdoti del Zoroastrismo), che questi ebbero scrupolo di attribuire a loro la vera e propria magia

(Diog. L., *Prooem.* 8: τὴν δὲ γοητικὴν μαγείαν οὐδ' ἔγνωσαν; cfr. Amm. Marc. 23, 6, 32).

81 Yasna 32. 3, 9; 34. 8; 49. 1.

82 Yasna 44, 20; 32, 12, 15; 51, 14.

83 Yasna 44, 20; 32, 14; 46, 11; 51, 12.

84 Yasna 44. 20.

85 Cfr. Yast 13, 95.

86 Cfr. Yasna 23, 2; 26, 5; Yast 13, 98.

87 Cfr. Yasna 51, 10.

88 Così il Geldner; il Bartholomae: ' dalla nobiltà e dai confratelli (sacerdoti) (mi) tengono lontano... '.

89 Anche [Yasna 32, 12] al plurale, quasi: ' Graehma e i suoi aderenti '.

90 Sebbene, è difficile eliminare la possibilità che qui siano stati condensati entro il giro della vita del Maestro anche posteriori momenti della prima propagazione della fede. Le stesse Gatha non saranno da considerare come composte tutte in un medesimo tempo.

91 Yasna 46, 12; Yast 13, 38; 17, 55 sg.; 19, 57 sgg.

92 Accenni ad inimicizia fra Irani e Turani in Yast 5, 73; 13, 37-38; 19, 56 sg. - Un principe turanico ostile alla fede è *Franrasyan* (Yast 19, 56 sgg. [dove gli sono poste in bocca delle frasi in un linguaggio incomprensibile]; 9, 18, 22; Yasna 11, 7).

93 Cfr. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*[3] 1, 2 (1913), 904 sg.

94 Cfr. *Gaus urvan* ' l' anima del giovenco primordiale ' (Yasna 39, 1; Yast 14, 54) e *Gaus tasan* ' il formatore del giovenco primordiale ' (Yasna 70, 2; Vispered 9, 5); e la loro importanza (accanto all' uomo primordiale [*Gaya*, *Gayomart*]) nella cosmogonia (Bundahis, 3, sg.).

95 Cfr. N. Söderblom, *Note sur l' agriculture dans l' Avesta*, Revue de l' histoire des religions, 1909, 59, 333.

96 Si tratta di un testo post-gathico, ma conforme allo spirito delle Gatha.

97 Cfr. Yast 5. 81; 13, 120; cfr. i ' figli di Tura ' *Ar(e)gahvant* (Yast 13, 113) e *Frārāzay* (Yast 13, 123), menzionati come credenti.

98 v. sopra a p. 68 n. 65. Notisi che Ārmatay è particolarmente associata con l' agricoltura.

99 I Sauromati: Marquart, *Eransahr*, 155.

100 I ' Dahi ' (Δάαι, *Dahae*).

101 Al pari di Graehma e Baendva: v. sopra a p. 87.

102 Cfr. Blochet, Revue Archéol. 31. 1897, 50 sgg. Se ' i signori del paese ' (Yasna 46, 1; v. sopra a p. 87) erano degli infedeli (ma lo saranno stati tutti? e sempre?), Vistaspa sarà stato il sovrano di un altro territorio: non è questa ragione sufficiente per localizzarlo nella lontana Bactriana (v. sopra a p. 75).

103 Anche il padre di Dejokes si sarebbe già chiamato Phraortes: Herod. 1. 96. Un Medo dello stesso nome (*Fravartis*) è ricordato nella grande iscrizione di Behistun (2. 5, 13; 4, 2) come ribelle a Dario.

104 Cfr. Tiele, Archiv für Religionswiss. 1. 1898, 358.

105 Neanche se messo in rapporto con l'idea delle *Fravasi*, ' Fravareta ' può valere come indice di Zoroastrismo. Le *Fravasi* hanno origine animistica (cfr. Marquart, Philologus, 55. 1896, 236 sg.) certamente pre-zarathustrica (cfr. N. Söderblom, *Les Fravashis: Étude sur les traces dans le mazdéisme d' une ancienne conception sur la survivance des morts*, Revue de l'histoire des religions, 1899, 39. 229 sg., 273 sg.; cfr. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Archiv für Religionswiss. 4. 1901, 136 sg.), tanto è vero che le Gatha le ignorano, come ignorano tutto quanto è credenza tradizionale. (La più antica menzione delle Fravasi è in quel testo sub-gathico [cioè abbastanza vicino alle Gatha] che si suol chiamare il ' Yasna dei 7 capitoli ' [35-42], e precisamente a capit. 37, 3).

106 Cfr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, s. v.

107 Cfr. Henry, *Le Parsisme*, Paris 1905, 281 sg. Rapporti diretti (per trasmissione) fra Buddismo e Zoroastrismo (il demone [*daeva*] *Būtay* [Vendidad 19. 1, 2, 43], l' impostore *Gaotema* [Yast 13, 16], come alterazioni della figura di Gotama Buddha [Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, III, XLVI sg.; Blochet, Revue Archéologique, 1897, 31, 62 sgg.]) sono assai dubbii. Notevole è il riscontro fra la formula buddistica ' pensiero, parola, azione ' (*manas, vać, karman*) e la medesima formula nell' Avesta (Vendidad 3. 42; cfr. Yasna, 12. 4 [v. sopra a p. 89], e Yasna, 33, 2 [Gatha]: v. sopra a p. 86). Cfr. Nariman, *Quelques parallèles entre le Bouddhisme et le Parsisme*, Revue de l' histoire des Religions 1912, 65. 79 sg.

108 Se si accetta, beninteso, per Zarathustra la data del VII sec. av. Cr. - La predicazione di Buddha cade nel VI.

109 La negazione del monoteismo è il politeismo.

110 Cfr. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, 96 sg.

111 Qualcuno ha pensato addirittura a un' influenza del dualismo mazdeo, a traverso gli Gnostici, Jac. Böhme e Fichte, sulla dialettica di Hegel: L. H. Mills, *Philo, the Achaemenids and Israel*, Leipzig, 1905-06, pref. p. VII.

IV.

# Il Zoroastrismo in Persia e gli Achemenidi.

(550-330 a. Cr.)

Circa il 550 av. Cr. Ciro conquistò la Media, ponendo fine al regno di Astyage. Non sarà fuor di luogo pensare se forse le condizioni interne della Media non abbiano potuto contribuire ad agevolare la conquista: precisamente quelle condizioni di debolezza e di turbamento ch' erano state create dallo scisma religioso di Zarathustra. Vero è che in Media i seguaci della Riforma non erano riusciti, a quanto sembra, ad aver ragione degli elementi religiosi tradizionali, di cui i Magi erano i rappresentanti; e avean dovuto cercare miglior fortuna fuori del paese *. Ma difficilmente la nuova dottrina avrà potuto essere sradicata interamente di là, dove in origine si era formata. Forse la conquista straniera, spezzando la resistenza e la compagine delle forze tradizionali e naturalmente conservatrici, delle quali appunto il

* v. sopra a p. 85, 88.

magismo era come il fulcro principale, tornò a vantaggio dei riformati dissidenti.

Questi già si erano portati, come vedemmo *, fuori della Media, fra le genti turaniche. È probabile che già per tempo abbiano cominciato a penetrare anche in mezzo a delle popolazioni iraniche: in Persia e in Bactriana. Lo zelo proselitistico proprio, le difficoltà create in patria dalla opposizione dei Magi, naturalmente li spingevano a lasciare i luoghi d'origine. È, infatti, destino comune delle religioni nuove di trovare migliore accoglienza altrove che nel luogo dove primamente si formarono.

In Persia il terreno non doveva essere refrattario alla propaganda della nuova religione. Dice, in fatti, Erodoto (I. 135) che i Persiani avevano una straordinaria disposizione ad appropriarsi usanze straniere. In maggiore o minore misura la stessa disposizione s'incontra in genere presso popoli culturalmente meno progrediti, nei loro rapporti con popoli più civili. Tali erano i Persiani rispetto ai Medi. Dai Medi essi ricevettero, secondo Erodoto, il costume (ἐσθῆτα) [1]. Allo stesso modo poterono ricevere anche delle idee religiose. I primi a sentire queste suggestioni saranno stati coloro che più specialmente erano interessati alle cose della religione: voglio dire i sacerdoti. Presso gli scrittori greci i sacerdoti persiani sono designati come 'Magi' [2]. Noi sappiamo già che questo è propriamente il nome dei sacerdoti médi [3]. In Persia esso rappresenta appunto uno degli elementi religiosi introdotti dalla Media [4]. Secondo una notizia

* v. sopra a p. 88, 90.

di Senofonte, appunto al tempo di Ciro i Magi si sarebbero per la prima volta stabiliti in Persia [5]. I seguaci di Zarathustra avevano originariamente rinunziato, a quanto sembra *, al nome di 'magi' per non aver neanche il nome in comune con i sacerdoti esecrati dei *daeva*. Ma in Persia, dove il Zoroastrismo era importato, queste differenze si attutivano. Il 'mago' di Persia, médo di nome, fu, di fatto, genericamente il sacerdote, confluendo in questa sua qualità i tratti del sacerdozio tradizionale (di Media e di Persia) con quelli della comunità riformata. Certamente fu in Persia che il nome di 'mago' finì per imporsi, insieme con molti altri elementi originariamente estranei, allo stesso Zoroastrismo: tanto che fu accolto poi, sebbene per eccezione, nel linguaggio stesso dell' Avesta [6].

Al momento in cui il verbo di Zarathustra cominciò a diffondersi fra le genti di Persia, la religione persiana era - com' era stata *ab origine* - un politeismo naturistico. Tale era anche la religione delle altre popolazioni iraniche in genere [7]: tale anche era stata quella della Media, prima di Zarathustra **. Erodoto insiste particolarmente sul carattere non antropomorfico delle divinità persiane. Era questa, in fatti, una caratteristica che doveva risaltare in modo cospicuo agli occhi di un Greco, per contrasto con il ricco antropomorfismo della religione ellenica (Herod. I. 131: οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεούς, κατά περ οἱ Ἕλληνες, εἶναι). Il naturismo degli iddii persiani era dunque più schietto, più

---

* v. sopra a p. 69 n. 108.

** v. sopra a p. 3.

semplice e genuino. Gli dei, non trasfigurati dalla fantasia poetica, conservavano inalterata la loro trasparenza elementare. I Persiani adoravano un dio analogo in sublimità e maestà a Zeus: ma questo dio cui sacrificavano sulle cime più alte dei monti (ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες), quasi per essere a lui più vicini, era l'intera cerchia della volta celeste (τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ). Adoravano pure, accanto al Cielo, il Sole, la Luna, la Terra, il Fuoco, l'Acqua, i Venti (θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι: Herod. I, 131). Questi erano i loro iddii originari (ἀρχῆθεν) [8]. Di essi non avevano simulacri; e quindi nemmeno avevano templi; chè il tempio è la casa del dio, e dunque presuppone una concezione antropomorfica della divinità. Nemmeno avevano altari [9]. Il culto era a base di sacrifizi cruenti * di buoi e cavalli e camelli e asini e pecore [10]; ma la vittima non era abbruciata [11]; bensì squartata, indi bollita, e poi deposta sopra un molle tappeto di erbe [12]. Un 'mago' recitava certe formule e incantazioni, senza le quali il sacrifizio sarebbe rimasto senza valore. Poscia il sacrificante si cibava di quelle carni a suo talento [13].

Questo quadro erodotèo della religione persiana è assai diverso dallo spirito e dalla lettera del Zoroastrismo. Esso rappresenta la religione persiana quale era stata *ab antiquo*, e quale continuava ad essere per la massa del popolo, quando già avevano cominciato a farsi sentire gli effetti della Riforma. Questi effetti possiamo seguirli attraverso le

---

* v. sopra a p. 59.

notizie stesse di Erodoto. Egli infatti ricorda certe usanze come caratteristiche ed esclusivamente proprie dei Magi [14]; - dove i 'Magi' sono intesi, evidentemente, nel senso specifico di rappresentanti del Zoroastrismo. Sono essi che, applicando il dogma fondamentale del dualismo, si fanno un merito di distruggere quanti più possono rettili e insetti e altri animali: quegli animali, certo, che passavano per essere creature dello Spirito maligno [15]. Sono i Magi che praticano palesemente (ἐμφανέως γὰρ δὴ ποιεῦσι) il costume di dare in pasto i cadaveri agli uccelli di rapina e ai cani. Il costume persiano era tutt' altro: era l' inumazione [16]. Ma Erodoto sa di certuni tra i Persiani che nascostamente e quasi in segreto (ὥς κρυπτόμενα ... καὶ οὐ σαφηνέως) seguivano la pratica dei Magi [17]. Sono questi gli adepti della Riforma: qui tocchiamo con mano gli effetti della propaganda dei 'Magi', cioè del Zoroastrismo, in mezzo al popolo persiano.

Alcuni hanno sostenuto che il Zoroastrismo fu professato in Persia anche dai sovrani, a partire da Ciro. Altri hanno creduto bene di fare, a questo proposito, una distinzione fra i re della prima dinastia achemenidea (Ciro e Cambise) e quelli della seconda, che comincia con Dario [18].

Ciro (*Kurus*) (a. 559-529), conquistatore e guerriero, difficilmente avrà assunto in fatto di religione un atteggiamento diverso dalla norma tradizionale. La religione era, a quel tempo, generalmente incorporata con la nazione e con lo stato. Chi conquistava un paese straniero, subentrava al sovrano nazionale anche nei suoi rapporti con la religione nazionale. Per

questo, forse, come successore dei re di Media, Ciro ne ereditò l' *entourage* dei Magi, e, se così vogliamo intendere la notizia di Senofonte [19], li trasferì alla sua corte persiana [20]; dove non sarà da escludere che tra i ' Magi ' si sia trovato anche qualche seguace di Zarathustra. Certo per la stessa ragione potè Ciro, come successore dei re di Babilonia, parlare in nome del dio babilonese, Marduk. L' ultimo re dell'effimero regno neo-babilonese, Nabunaid (a. 555-539), aveva fatto trasferire in Babilonia le divinità di varie città della Mesopotamia. Questa misura si prestava, specialmente nei circoli sacerdotali interessati, ad essere interpretata come un' offesa a Marduk, il grande iddio civico di Babilonia. Disponendo che quelle divinità fossero ripristinate nelle loro sedi e città proprie, Ciro, il conquistatore, lo straniero, mentre da un lato poteva apparire come un restauratore di quei culti, si rendeva, in Babilonia, particolarmente benemerito di Marduk. Così egli potè emanare un editto - scritto in lingua babilonese e in caratteri cuneiformi -, dove si vantò di essere inviato di Marduk e devoto suo e veneratore degli dei di Babilonia [21]: " Marduk, il signore grande, il protettore „ delle sue genti, guardò con compiacimento alle pie „ azioni di lui (Ciro) e al suo cuore giusto, gli „ comandò di muovere verso la sua città di Babilo- „ nia, gli fece battere la strada che conduce a Babi- „ lonia, andandogli al fianco come un amico e com- „ pagno... Nabunaid, il re che (a Marduk) non pre- „ stava onore, (Marduk) abbandonò nelle sue mani „ (di Ciro) .... Io (sono) Ciro, il re del tutto, il gran re, „ il re possente, re di Babilonia, re di Sumer e di „ Akkad ...., germoglio vivente del reame la cui dina-

„ stia amano Bel e Nabu. Delle mie azioni giuste si
„ compiacque Marduk, il signore grande, e a me,
„ Ciro re, che lo venero, e a Cambise, mio diletto
„ figlio, e a tutti i miei eserciti si dimostrò liberale
„ di grazie, e noi volentieri celebrammo con gioia
„ al suo cospetto la sua sovranità. E gli iddii di
„ Sumer e di Akkad che Nabunaid, a dispetto del
„ signore degli dei, aveva portato dentro Babilonia,
„ io, per comandamento di Marduk, il signore grande,
„ li feci condurre nei loro santuari, dimora gradita
„ al (loro) cuore. Gli dei tutti che io ho condotto
„ nelle sedi loro, possano ogni giorno dinnanzi a Bel
„ e Nabu annunziare la longevità dei miei giorni... „.

Subentrando al re di Babilonia in tutti i suoi diritti, Ciro veniva ad avere come sudditi anche gli Ebrei. Anche qui egli aveva, appunto come re di Babilonia, dei torti religiosi da riparare; e li riparò. Anche qui si trattava di un dio straniero di cui era venuto meno il culto nella sua sede originaria e legittima. È, in fatti, fortissimo nelle religioni semitiche in genere il sentimento dell'intima e solidale associazione del dio col luogo tradizionale del suo culto. Caduta Gerusalemme e distrutto il tempio (a. 586), Jahve non era più adorato là dove doveva. Le genti di Giuda erano state deportate, secondo il costume assiro *, in Babilonia: con loro in Babilonia si trovava, adorato in ispirito, anche il loro dio. Come aveva fatto per gli dei mesopotamici, così Ciro dispose che Jahve fosse restituito alle sue sedi: provvide al ritorno degli Ebrei e permise la ricostruzione del tempio. L'editto relativo a Marduk rende vero-

* v. sopra a p. 81.

simile che anche per Jahve Ciro abbia effettivamente emanato un editto, come appunto racconta la tradizione ebraica [22]; nè sembra fuori di luogo pensare che l'editto per Jahve sia stato concepito in modo analogo all'editto per Marduk [23]. Come in questo Ciro parla in nome di Marduk, così in quello potè parlare in nome di Jahve, in qualità di inviato di Jahve ed esecutore della sua volontà. A quali speranze, a quali entusiasmi si aprisse allora il cuore degli Ebrei, appare dai versetti famosi del Deuteroisaia [24]: " Giubilate, o cieli, .... esultate, abissi della „ terra, prorompete in gioia, o monti e foreste, chè „ Jahve ha liberato Giacobbe e si gloria in Israele... „ Io sono Jahve, che ogni cosa creò, che distesi „ il cielo, io solo, che posi fondamento alla terra, „ chi altri con me?... (Jahve) che dice a Ciro: ' Mio „ pastore '; - ed egli porta a compimento ogni mia „ volontà .... Io, io cammino dinnanzi a te, e appiano „ colline, e bronzee clausure infrango, e ferree spezzo. „ Io voglio darti le riserve occulte e i tesori na„ scosti, io, Jahve, che te chiamai per nome, io, il „ dio d'Israele; per amore di Giacobbe, mio servo, „ e d'Israele, mio eletto, te chiamai per nome, con „ titolo di onore, sebbene tu non mi conoscessi... „. In realtà l'omaggio presumibilmente reso da Ciro a Jahve potè apparire quasi come un primo riconoscimento di quel monoteismo universalistico che i Profeti andavano predicando. Ma questa interpretazione, tutta ebraica, andava oltre le intenzioni di Ciro. Ciro " non conosceva „ Jahve più di quel che " conoscesse „ Marduk: in ciò era appunto il suo merito dal punto di vista ebraico, ch'egli fosse stato scelto da Jahve come suo strumento, nonostante che ado-

rasse un altro dio. Quale? Il dio persiano del cielo, ch' era il dio supremo di una religione politeistica e naturistica. L'esaltazione di Jahve nel Deuteroisaia è fatta in un tono che sembra suggerito da una preoccupazione ben determinata e precisa. C'è come l'intenzione di rivendicare a Jahve quel che altri (Ciro?) forse attribuiva a un altro dio (il dio persiano del cielo?): " Io, Jahve, e nessun altro: non c'è „ (altro) dio oltre a me. I fianchi dei re io discinsi, ma te (Ciro) cinsi, affinchè si conosca dal „ levar del sole e dal suo calare che nulla „ esiste fuori di me: io, Jahve, e niun altro, che „ formo la luce e faccio le tenebre, (genero) „ il bene ed il male; io, Jahve, il signore che „ tutto questo fo. Cieli, stillate dall'alto, e piovano le nubi giustizia .... Io ho fatto la terra „ e ho creato gli uomini sopra di essa; le mie „ mani hanno disteso i cieli... „ (Isaia, XLV, 5-12). Notisi l'insistenza con cui qui sono attribuiti a Jahve certi tratti naturistici. Pare che questo fraseggiare fosse abituale presso gli Ebrei in quei loro atti e scritture che comechessia si riferivano ai Persiani [25]. Non per nulla occorre anche nei papiri di Elefantine [26]. Nel Deuteroisaia sembra particolarmente suggerito da quella ragione alla quale accennammo: la preoccupazione latente di dimostrare che il proprio dio di Ciro in sostanza è lo stesso Jahve, che Jahve ha in sè anche quel che pareva essere una caratteristica del dio di Ciro: l'essenza celeste. Se così è, il profeta biblico c'informa, dunque, anch'esso, indirettamente, della natura del dio di Ciro; e la sua informazione è tale che concorda con quel che dice Erodoto del dio supremo dei Persiani;

quel dio ch' è la volta stessa del cielo (τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ) *. Nulla ci dice che questo dio fosse l'Ahura Mazda di Zarathustra [27]. Bensì, come dio del cielo, simile a Varuna, esso aveva, come sappiamo **, impliciti nella sua natura quei tratti che Zarathustra fissò nei due termini della formula consacrata: Ahura e Mazda.

Il figlio e successore di Ciro, Cambise (*Kambuziya*) (a. 529-522), passò l'ultima parte del suo regno (dal 526) fuori della Persia, occupato nella conquista dell' Egitto. Nelle varie occasioni che ebbe, di conoscere da vicino la religione egiziana, ne ritrasse delle impressioni di ripugnanza e di ridicolo; le quali, se sono attendibili le notizie di Erodoto [28], costituiscono un interessante documento di psicologia religiosa, data la natura psicopatica del soggetto [29]. L'atteggiamento ostile di Cambise di fronte ai culti e ai costumi egiziani rappresenta dunque, se mai, una reazione tutta personale, per quanto determinata dalle reali differenze profonde fra la religione persiana e l' egizia, specialmente nella concezione e rappresentazione del divino (naturistica ed elementare presso i Persiani, simbolica e teriomorficamente mostruosa presso gli Egizi) [30]. Ciò non impedì che là dove Cambise ebbe ad agire pubblicamente nella sua qualità di sovrano, si comportasse, secondo la norma politica del tempo e l' esempio del padre, da successore, qual era, dei Faraoni. Infatti egli rispettò e riconobbe ufficialmente alcuni templi egiziani, e rimise in onore

---

* v. sopra a p. 49.
** v. sopra a p. 54.

talune sedi del culto: restaurò il culto della dea Neith nel gran tempio di Sais, e si fece iniziare ai misteri di Neith, come pure fece libazioni in onore di Osiride [31]. - Anche nei rapporti con gli Ebrei seguì la politica paterna di benevolenza e di protezione: nei papiri di Elefantine è ricordato il fatto che Cambise, mentre "distrusse tutti i templi degli dei d'Egitto", risparmiò quello di Jahve, il santuario della colonia giudaica in Jeb [32]. Del resto questa "distruzione" dei templi della religione egiziana, in generale - a parte gli scatti impulsivi e patologici -, si ridusse, a quanto sembra, ad una limitazione delle entrate di cui i templi, e quindi le corporazioni sacerdotali, godevano; e anche in questo furon fatte delle eccezioni [33].

Con Dario I (*Dārayavaus*) (a. 521-485) s'inaugura la seconda dinastia degli Achemenidi [34]. E di Dario abbiamo documenti onde risulta in modo sicuro che egli fu devoto di Ahura Mazda. Si tratta delle famose iscrizioni cuneiformi in triplice redazione trilingue (antico persiano, susiano, babilonese) [35] che Dario fece incidere sulla roccia a perpetua ricordanza delle sue gesta (Behistun; Naks-i-Rustem [36]; rovine di Persepoli) [37]. In esse Dario si dichiara ripetutamente adoratore di *Auramazda* (questa è la forma 'anticopersiana' dell'avestico *Ahura Mazda*), esecutore della sua volontà, re per grazia di lui. "Un gran „ dio (*baga*) (è) Auramazda, che questa terra „ creò, che quel cielo creò, che l'uomo creò, „ che l'abbondanza dei beni creò per l'uomo, che „ fece re Dario, l'uno (fece) re di molti .... „ (Naks-i-Rustem) [38]. - "Dice Dario re: Questo paese di

„ Persia che Auramazda mi ha affidato, che è bello, „ che ha buoni cavalli (e) buoni uomini, per volere „ di Auramazda e di me, Dario re, non teme di alcun „ nemico „ (Persepoli) [39]. – “ Per grazia di Aura- „ mazda io sono re: Auramazda mi diede il regno „ (Behistun) [40].

Qui per la prima volta compare il nome Auramazda in un documento persiano. Questo dio creatore del cielo (e della terra) richiama il κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ (Herod. I. 131) della religione tradizionale *. Ma il nome è sicuramente Zoroastrico e presuppone il Zoroastrismo **. Se pubblicamente, in una scrittura solenne, il sovrano professava la religione di Auramazda, non era questa dunque anche la religione del popolo e dello stato?

Qui tocchiamo alla vita religiosa interna dell'Iran. Nei rapporti esterni Dario seguì la politica religiosa dei suoi predecessori. Più equilibrato di Cambise, fu, anche, più liberale. In Egitto rimise in onore i nomi, i templi e le feste degli iddii nazionali, riorganizzò il sacerdozio, e si fece rappresentare in atto di render omaggio al dio Amon sulle pareti del tempio di Hib, da lui fatto costruire nell' oasi di el-Chargeh [41]; in altri monumenti appare come devoto della dea Neith [42]. – Verso gli Ebrei fu indulgente e condiscendente, secondo l' esempio di Ciro: sotto il suo regno fu consacrato il nuovo tempio di Gerusalemme (a. 515) [43]. – Anche per i culti greci (nell' Asia Minore) mostrò un interessamento vigile e premuroso: con una lettera al persiano Gadata,

* v. sopra a p. 49.

** v. sopra a p. 21, 54.

addetto al governo della Jonia, intervenne in difesa dei diritti di un santuario di Apollo, rimproverando il suo funzionario di avere con provvedimenti poco riguardosi svisato i sentimenti del sovrano rispetto agli dei, e particolarmente rispetto ad Apollo [44]. (Qui forse Dario agiva nella sua qualità di sovrano di Lydia e successore di quei re Lydi ch'erano stati - a partire da Gyge [45], specialmente Alyatte [46] e Creso [47] - particolarmente devoti ad Apollo [Delfico]).

Questa politica religiosa estera degli Achemenidi, per il suo stesso carattere di extra-territorialità ed extra-nazionalità - in quanto concerneva i rapporti con le religioni di popoli stranieri signoreggiati -, e per la conseguente sua subordinazione alla ragion di stato, vien fatto di pensare che potesse essere trattata con criteri speciali, all'infuori di ogni preoccupazione di ortodossia. Tanto più, dunque, importa conoscere quei fatti che direttamente interessano la storia religiosa propria dell'Iran.

Dario, figlio di Vistaspa (Hystaspes) [48], Achemenide di una linea cadetta, salì al trono attraverso un torbido movimento politico, cui non fu estranea la passione religiosa. La lunga lontananza di Cambise dalle sedi centrali dell'impero non era stata senza conseguenze. Il dualismo tra la Persia e la Media, sempre latente anche dopo l'unificazione, si era acuito. Esso diè luogo a un tentativo di riporre la Media alla testa dello stato iranico. Il movimento fu opera dei Magi: uno di essi, Gaumata, usurpò il trono, facendosi passare per Bardiya (Smerdi), figlio di Ciro [49]. Il nuovo governo ebbe, a quanto sembra, carattere antipersiano con tendenza teocratica [50]. Animato da zelo sacerdotale e da intolleranza religiosa,

Gaumata ordinò la distruzione degli *āyadanā*: ciò è detto nella iscrizione di Dario a Behistun [51]. Nel testo susiano e nel babilonese di questa iscrizione, ad *āyadanā* corrisponde rispettivamente (*an*)*siyan* (*an*)*napanna*, e *bitate sa ilani*, cioè 'case degli dei', ossia 'templi'. Ma gli *āyadanā* non erano templi veri e propri, non erano 'case degli dei' [52]: bensì 'luoghi di culto', propriamente 'di adorazione' [53].

In realtà, i Persiani non avevano templi; nè simulacri divini da esservi ricoverati (Herod. I. 131)*; nè altari occorrenti alla celebrazione di sacrifici: squartata la vittima, il sacrificante la deponeva, alla presenza di un 'mago', su le zolle erbose (Herod. I. 132); non la consumava col fuoco. 'Altari' con sopra un fuoco ardente troviamo rappresentati su rilievi che adornano taluni monumenti achemenidei [54]. Anche qualche avanzo di questi antichi 'altari del fuoco' si è conservato fino ad oggi [55]. Il fuoco che vi ardeva sopra era oggetto, esso stesso, di adorazione: appunto per questo, perchè era divino e puro, non doveva esser contaminato dal contatto di carni di animali morti [56]. Il culto del fuoco è caratteristico del Zoroastrismo, nel quale si è tramandato fino ad oggi: Strabone descrive certi πυραιθεῖα come elemento esenziale del culto dei magi (in Cappadocia) [57]. Gli *āyadanā*, che male si spiegano con la religione persiana tradizionale, sono dunque da porre verosimilmente in rapporto con i πυραιθεῖα e con gli 'altari' del fuoco: e quindi col Zoroastrismo [58]. Così, noi comprendiamo l'opera di Gaumata, il suo spirito intollerante, il suo zelo demolitore: egli è il mago

---

* v. sopra a p. 116.

- nel senso originario, ossia médico, della parola * - che, impadronitisi del potere, si affretta a valersene contro l'aborrita religione [59] di Zarathustra **. Questo mago ribelle e usurpatore fu spodestato e ucciso da Dario. E Dario, nella iscrizione di Behistun, mentre si vanta della sua vittoria su Gaumata, si vanta anche di aver ricostruito gli *āyadanā* [60]. Si aggiunge che proprio su monumenti di Dario sono rappresentati gli 'altari' ardenti. Nella tomba di Dario a Naks-i-Rustem [61] è raffigurato Dario vicino ad uno di questi altari del fuoco, e sopra di lui una divinità (barbata) emergente a mezzo busto d'entro a un cerchio munito di ali [62]. Il tipo è derivato dall'arte assira, la quale a sua volta, conforme al suo gusto composito, ha utilizzato anche elementi dell'arte egiziana (disco solare alato). Il dio è Auramazda: esso è riprodotto, sempre allo stesso modo, anche nel rilievo rupestre di Dario a Behistun [63]. In questo rilievo Dario è rappresentato in atto di calpestare Gaumata vinto. La scena acquista un senso e un colore speciale quando si pensa che Auramazda (Ahura Mazda) era la divinità speciale di quella religione che Gaumata nel suo regno effimero aveva voluto annientare. Così il trionfo di Dario era associato al trionfo di Auramazda: i nemici del re erano stati i nemici stessi del dio. Era naturale che Dario gli rendesse omaggio come a suo protettore.

Tutto questo ci aiuta a comprendere il Zoroastrismo di Dario nella sua vera natura e misura. Se, da un lato, Dario fu adoratore di Auramazda,

---

* v. sopra a p. 84 sg.

** v. sopra a p. 85 sgg.

dall' altro non può passare per un fedele osservante del Zoroastrismo in tutte le sue pratiche e in tutte le sue dottrine. E lasciamo l'argomento della inumazione, che è contraria al precetto zoroastrico [64]. Lasciamo gli argomenti *e silentio*, quale sarebbe quello dell' assenza, nelle iscrizioni, di ogni altro elemento (oltre Auramazda) specificamente zoroastrico (Anrama(i)nyu [65], gli Amesaspenta) ed avestico [66]. L'argomento (positivo [67] e) capitale è questo, che il Zoroastrismo è monoteistico; e Dario fu, a testimonianza delle sue iscrizioni, un politeista. Auramazda non è per lui il dio unico: bensì il dio supremo, è un *baga* (tale è il termine antico-persiano per dire 'dio') [68], il primo dei *baga*. Auramazda è " un dio possente „ [69], " il più grande degli dei „ [70]. Nè è da pensare ad un relativo monoteismo, nel senso che gli altri dei, in più di Auramazda, sian quelli delle altre nazioni, e sia Auramazda per la sua nazione il solo iddio. Chè da altri passi delle iscrizioni di Dario risulta in modo non dubbio (e in accordo con la testimonianza di Erodoto) [71] l'esistenza del politeismo persiano, al quale dunque anche Dario aderiva. " Auramazda deve portarmi aiuto insieme con tutti [72] gli dei „ (Persepoli). - " Dice Dario: Questo che io feci „ in un solo e medesimo anno, per volere di Aura„ mazda lo feci. Auramazda mi portò aiuto, e insieme „ gli altri dei che ci sono. Perciò mi portò aiuto „ Auramazda e gli altri dei che ci sono, perchè io „ non ero malvagio, non ero ingannatore, non ero „ prepotente, nè io nè la mia famiglia „ [73]. In altri termini, sarebbe esatto dire che Dario fu un mazdeista senza essere un zoroastriano. I suoi rapporti con la religione di Zarathustra furono, a quel che

pare, determinati in primo luogo da quelle ragioni e vicende politiche di cui sopra * dicemmo. Quel dio che per i Zoroastriani era l' unico, Dario certamente lo adorò e lo venerò. Se intimamente lo abbia riconosciuto, anch' egli, come l' unico dio, non ci è dato sapere [74]. Pubblicamente si limitò a rendergli omaggio sopra ad ogni altro iddio del *pantheon* nazionale, e dunque come a un dio supremo, non unico.

Così l' innovazione si riduceva al minimo: chè già nella religione tradizionale c' era un dio supremo (quel che Erodoto rende con 'Zeus') [75], ed era il dio del cielo, e come tale aveva già in sè, come sappiamo **, le qualità di 'signore' (*ahura*) e di 'sapiente' (*mazda*): precisamente quelle qualità onde Zarathustra stesso aveva ricavato il nome di Aura Mazda. Questo dio antichissimo (si pensi a Varuna e Zeus) era venerato dal popolo da tempo immemorabile, e questo il popolo seguitò a venerare, pur sotto il nuovo nome adottato anche dal re. Certo fu quella una grande affermazione del Zoroastrismo: un gran passo e una grande conquista [76]. Esso ebbe da quel tempo una posizione ufficialmente riconosciuta [77]. Non fu ancora la religione dello stato. Certo il Zoroastrismo integrale continuò ad essere professato come religione da una minoranza di adepti, organizzati in comunità a parte: una specie di chiesa nello stato, che viveva non di nascosto, ma appartata dal popolo, avendo a capo i suoi propri sacerdoti. Il popolo seguitò ad essere, nella sua grande maggioranza, politeista secondo la tradizione; e col popolo, il sovrano, - sebbene anche

---

* v. sopra a p. 125 sg.

** v. sopra a p. 42 sgg., 51 sgg.

i successori di Dario I abbiano continuato a venerare come dio supremo Auramazda. Dicono le iscrizioni di Serse (a. 485-465): "Tutto questo io ho fatto se„ condo il volere di Auramazda: che Auramazda mi „ protegga, insieme con gli dèi, e (protegga) „ la mia signoria e ciò che da me è stato edificato „ [78]. "Che mi protegga Auramazda insieme con gli „ dei; e ciò che da me è stato edificato, e ciò che „ da mio padre, il re Dario, è stato edificato, anche „ quello protegga Auramazda „ [79].

La religione persiana sotto gli Achemenidi non fu dunque tutta 'pagana', come non fu tutta zoroastrica: fu, in certo qual modo, una religione a doppio grado, in cui gli elementi tradizionali (nazionali) e quelli confessionali (riformati), senza fondersi nè respingersi a vicenda, trovarono tuttavia un loro *modus vivendi* sotto la vigile tutela del sovrano: di quei sovrani i quali certo non smentirono nella politica religiosa interna quelle loro qualità di moderatori onde seppero regolare all'estero le competizioni religiose fra i popoli molti e diversi ed eterogenei che furon soggetti al loro vastissimo impero *. Per quanto questo o quello dei re di Persia sia stato personalmente disposto a favorire il Zoroastrismo, certo nessuno giunse mai fino ad essere intollerante verso la religione tradizionale. Perciò i loro rapporti con la comunità zoroastrica somiglieranno piuttosto a quelli dei Pisistratidi verso la comunità degli Orfici in Atene che a quelli di Asoka verso il Buddismo[80]. Naturalmente, la religione

* v. sopra a p. 117 sg., 125.

zoroastrica ebbe ad avvantaggiarsi di questa protezione, che ormai le veniva dall' alto, per penetrare sempre più addentro nel cuore della nazione persiana. I suoi proseliti, dovè trovarli piuttosto nelle classi sociali più elevate che fra il popolo minuto. Un alto funzionario dell' Egitto sotto Dario II (a. 424/3-405) è qualificato, nei papiri di Elefantine, come 'mazdeista' (*mazdayasna*) [81]. Il popolo sarà stato, come sempre, più attaccato alle sue tradizioni, anzi alle sue superstizioni: sopratutto, ai suoi iddii (*baga*). Certi iddii venerati da tempi immemorabili, il popolo mal poteva risolversi a rinnegarli e a considerarli come demoni (*daeva*). Uno di questi era Mithra, l' antichissimo dio indo-iranico del cielo luminoso e del sole *. Il politeismo era così radicato nella comune coscienza religiosa, che potè, anzi, arricchirsi di qualche nuova figura divina di origine straniera. Tale fu quella dea assira - verosimilmente Istar, certo una dea della fecondità [82] - che Erodoto ha cura di distinguere, come importata successivamente (ἐπιμεμαθήκασι), dalle divinità naturistiche tradizionali (ἀρχῆθεν: Herod. I. 131). Questa dea fu poi assimilata alla persiana *Ardvī Sūrā Anāhitā* **, 'la forte immacolata [83] dea delle acque'. E Anahita fu, insieme con Mithra, una delle divinità più popolari in Persia (e fuori) [84]. Nelle iscrizioni cuneiformi dei re Achemenidi posteriori troviamo invocati, accanto ad Auramazda, non più 'gli altri dei', genericamente e collettivamente indicati, bensì, designati individualmente per nome, la dea Anahita e il dio Mithra. Dice Arta-

---

* v. sopra a p. 53 sg.

** v. sopra a p. 14.

serse II Mnemon (a. 405-359) [85]: " Conforme al volere
„ di Auramazda e di Anahita (babil. (*ilu*) *a.na.ah.i.tu*,
„ sus. *an.na.hi.ud.da*) e di Mithra (babil. (*ilu*)*mi.it.ri*,
„ sus. *mi.is.sa*), io riedificai questo colonnato: vo-
„ gliano Auramazda, Anahita e Mithra proteggermi
„ da ogni contrarietà, e questo, che io ho fatto, non
„ distruggere, non danneggiare „ (Susa) [86]. - E ancora:
" Questo colonnato io edificai secondo il volere di
„ Auramazda, di Anahita e di Mithra: Auramazda,
„ Anahita e Mithra vogliano proteggermi da ogni
„ contrarietà „ (Hamadan) [87]. - E Artaserse III Ochos
(a. 359-338) [88]: " Parla il re Artaserse: Che Aura-
„ mazda e il dio Mithra mi proteggano, e (proteggano)
„ questo paese e ciò che da me è stato edificato „
(Persepoli) [89].

Di Artaserse II sappiamo da Beroso che fu zelante promotore del culto della dea Anahita, alla quale in varie città dell'impero - dalla Mesopotamia alla Bactriana e alla Lydia - egli fece erigere statue e simulacri [90]. Fu questa, per quanto si sa, la prima applicazione del vero e proprio antropomorfismo alla rappresentazione delle divinità presso i Persiani. Verosimilmente essa andò di pari passo con la costruzione dei primi templi [91]. Certo era estranea, al pari dei templi, alla religione persiana tradizionale *, come poi fu sempre estranea al magismo [92], - e per questa ragione i Magi parvero possedere una teodicea elevatissima, che fu poi ammirata dai Greci e apprezzata anche dai Cristiani [93]. Non per nulla i primi simulacri divini di cui abbiamo menzione nel mondo persiano sono precisamente

* v. sopra a p. 116.

quelli di Anahita 94. Questa dea, come abbiam detto, aveva incorporato in sè elementi divini di origine esotica, e precisamente assira. E dall'Assiria appunto vennero alla Persia anche i primi tipi artistici che furono applicati alle figure divine. A tali tipi già s'inspirarono, come vedemmo *, le prime rappresentazioni (non ancora del tutto antropomorfe) di Auramazda, al tempo di Dario I. Ad essi seguitarono ad inspirarsi le imagini divine che nell'età del fasto più sfarzoso e della incipiente decadenza ornarono sempre piú numerose gli edifici dei monarchi persiani 95 –, fino al giorno in cui le rovesciarono, apportatori di ben altra arte 95 bis, i soldati di Alessandro 96.

Come si vede, durante tutta l'epoca degli Achemenidi il Zoroastrismo in Persia, lungi dal divenire esso la religione dello Stato e la religione di tutto il popolo, non riuscì a scalzare la posizione ufficiale del politeismo: non solo, ma nemmeno valse a impedire che il politeismo si rafforzasse per l'aggiunta di elementi esotici, e si consolidasse pel concorso di quel sussidio validissimo fra tutti ch'è l'antropomorfismo applicato alla rappresentazione materiale delle figure divine. Anzi, il politeismo fu così forte che finì per imporsi allo stesso monoteismo zarathustrico. Fu, questa, la reazione della credenza religiosa tradizionale sopra la dottrina del Fondatore. Tale reazione si effettuò appunto in quel secondo momento della storia del Zoroastrismo ** che fu il momento persiano achemenidèo.

---

* v. sopra a p. 127.

** v. sopra a p. 59 sg.

In Persia il Zoroastrismo aveva portato, dal suo ambiente originario, un' idea estranea alla religione persiana: il monoteismo *. Aveva anche portato gli elementi di una dottrina che col monoteismo è intimamente connessa, che è, quasi, la stessa dottrina in un aspetto diverso: voglio dire il dualismo **. Questi elementi originari, il Zoroastrismo seguitò ad elaborarli e a svolgerli nell' epoca persiana: allora, verosimilmente, ne dedusse la sua dottrina dualistica in quella forma sistematica della quale è già un cenno in Erodoto (I. 140) e una testimonianza precisa in Teopompo ***. Ma in Persia fu costretto ad incorporarsi anche un altro elemento, che in origine aveva rinnegato 97: precisamente quegli iddii popolari ai quali aveva contrapposto la sua formula monoteistica. Li accolse, naturalmente, non come iddii - che sarebbe stata una contradizione, - bensì come esseri di grado inferiore ad Auramazda, ma tuttavia santi e 'adorabili': *Yazata* ****. In questa forma, la sola compatibile col monoteismo, s' introdussero nella religione di Zarathustra gli dei della religione politeistica, e insieme con essi non pochi elementi mitici e leggendari del tutto primordiali, risalenti, al pari delle divinità stesse cui si riferivano, all' antichità indoiranica, non scevri di reminiscenze e connessioni orientali *****. Questa materia nuova trovò posto, nell'Avesta, in quei testi che costituiscono i *Yast*; i quali sono appunto gli inni dedicati all' uno e all' altro dei

* v. sopra a p. 55 sg.
** v. sopra a p. 96 sg.
*** v. sopra a p. 18 sg., 33 sg.
**** v. sopra a p. 2, p. 57 sg.
***** v. sopra a p. 73 sg.

*Yazata*, comprendendosi fra i *Yazata*, oltre lo stesso Ahura Mazda[98] (*Ohrmazd Yast* [Yast 1]) e i sette Amesaspenta (*Haft Amahraspand Yast* [Y. 2]), e oltre le anime dei giusti (*Fravartin Yast* [Y. 13]), anche Mithra (*Mihr Yast* [Y. 10]) e Haoma (*Hom Yast* [Y. 20]) e il Sole (*Kh(v)arset Yast* [Y. 6]) e la Luna (*Mah Yast* [Y. 7]) e la stella Sirio che fa piovere (*Tistr Yast* [Y. 8]) e il Vento (*Ram Yast* [Y. 15]) e la Terra (*Zam Yast* [Y. 19]) e le acque (*Ardvisur Yast* [Y. 5]): precisamente, dunque, quegli elementi della natura che Erodoto dice essere stati gli dei della originaria religione persiana (θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι: Herod. I. 131). Nell' *Ardvisur Yast*, dedicato al nume delle acque fecondatrici, par di cogliere un' allusione al duplice culto di Ardvi Sura Anahita: come 'santa' (una dei *Yazata*), da parte dei fedeli zoroastrici, e come dea, da parte dei 'pagani' nonchè - se pensiamo ai simulacri caratteristici del culto di Anahita * - idolatri: " O possente (*sura*) immacolata (*anahita*) Ardvi, „ che avviene poi delle tue libazioni, quando ti sono „ offerte dopo il calar del sole dagli adepti della „ falsità, adoratori dei *daeva*? „ (Yast 5. 94).

Qui ci stanno dinnanzi le due religioni, la popolare e la riformata, coesistenti l' una accanto all' altra: unite nell' adorazione di un medesimo essere divino, ma profondamente separate per una concezione del divino assolutamente diversa, e per una corrispondente diversità nel culto. Comune, eppure diversa, fu nel Zoroastrismo e nella religione volgare la credenza e la venerazione di Ahura Mazda. Le

---

* v. sopra a p. 132 sg.

due fedi conservarono ciascuna il proprio carattere. E tuttavia non mancarono di influenzarsi scambievolmente. La predicazione del Zoroastrismo vero e proprio avrà agito in senso purificatore sulle credenze popolari, applicandosi principalmente alla nozione tradizionale del dio supremo, nobilitandola e svolgendone gli aspetti spirituali, pur senza riuscire ad imporre universalmente l' idea monoteistica. A questa sublimazione del paganesimo persiano secondo lo spirito zoroastrico corrispose, dall' altro lato, un' alterazione della ortodossia mazdea primitiva per naturale adattamento all' ambiente persiano. L' aspetto più cospicuo di questo processo fu appunto l' introduzione delle divinità naturistico-politeistiche - ridotte a *yazata* - nella dottrina di Zarathustra. Ma non fu il solo. Parallelo allo svolgimento delle credenze procedè lo svolgimento della *praxis*.

Anche qui si produsse una stratificazione. Ci sono nel Zoroastrismo, come degli elementi di credenza *, così degli elementi di pratica e di condotta che sono di formazione extra-persiana. Tale è il rito della esposizione dei cadaveri: esso è attestato presso i Parthi[99] e gli Hyrcani[100], genti iraniche settentrionali non lontane dai Medi; forse fu generalmente praticato anche presso i Medi; certo fu caratteristico del Zoroastrismo, mentre originariamente fu sconosciuto in Persia[101]: quivi lo introdusse appunto, come sappiamo da Erodoto (I. 140), la propaganda zoroastrica dei 'magi', i quali naturalmente prescrissero ai loro adepti la stretta osservanza della legge zara-

* v. sopra a p. 58.

thustrica *. Estraneo alla Persia era anche il matrimonio fra consanguinei [102], se, come sembra, vi fu introdotto solo da Cambise [103]: forse era, anche questo, un costume proprio dei Medi, dai quali non poche altre usanze derivarono i Persiani [104]: certo fu caratteristico, esso pure, del Zoroastrismo, - dove si è conservato, almeno in principio, fino ad oggi [105]. È questo lo strato più arcaico nella *praxis* zoroastrica, costituito di elementi che il Zoroastrismo portò con sè quando passò in Persia, - come portò seco l' idea del monoteismo. D' altro lato, se nel Zoroastrismo finì per affermarsi - tanto che ancor oggi si pratica - il culto e il rituale dell' *haoma*, che nelle Gatha è riprovato **, è questo, secondo ogni verosimiglianza, un elemento di formazione ulteriore, dovuto all' azione di quell' ambiente persiano dove anche un divino rappresentante dell' *haoma*, un *Haoma* personificato, potè essere assunto fra i *yazata* [106]. Non fa, in vero, meraviglia che gli iddii del politeismo, entrando a far parte (in qualità di *Yazata*) della religione riformata, vi portassero insieme anche taluni elementi del loro culto sacrificale. Forse anche l'introduzione dei sacrifizi animali, che pur sono attestati nell'Avesta [107], è da far risalire alle stesse influenze persiane [108]. Inoltre, l'idea della purità, che nell' Avesta, e più specialmente nel *Vendidad*, è svolta in un sistema elaboratissimo di pratiche minuziose e caso per caso scrupolosamente descritte, intese ad impedire la contaminazione (in ispecie dell' acqua [109] e del fuoco [110]), e a neutralizzarne gli effetti per mezzo

---

* v. sopra a p. 116 sg.

** v. sopra a p. 58 sg.

di contro-operazioni di carattere magico, mentre riflette una mentalità religiosa di tipo primordiale, quale si può incontrare presso genti assai disparate *, di fatto poi, per la testimonianza di Erodoto [111], risulta presente (come sopravvivenza) nella religione popolare dei Persiani.

Queste concordanze fra Erodoto e il Vendidad [112], come pure quelle - addotte sopra - fra Erodoto e i *Yast* **, non vanno interpretate nel senso che Erodoto abbia direttamente attinto a quei testi, i quali dunque siano già esistiti al tempo in cui Erodoto scrisse. Concordanze esistono anche, come vedemmo ***, fra i *Yast* e le iscrizioni degli Achemenidi (posteriori): non per questo le iscrizioni in cui appaiono i nomi di Mithra e di Anahita saranno da considerare come ispirate dagli inni avestici del *Mihr-* o dell'*Ardvisur-Yast*, e quindi come documenti di genuino Zoroastrismo. Bensì: da un lato, Erodoto e le iscrizioni rispecchiano la religione persiana popolare e tradizionale; dall' altro, questa religione trasmise al Zoroastrismo taluni suoi elementi, i quali naturalmente confluirono poi nell' Avesta [113], dove vennero a trovarsi accanto agli elementi del Zoroastrismo originario [114]. Questo fu il processo storico onde risultarono quelle concordanze. Fu un processo lento e graduale: verosimilmente fu in corso di svolgimento durante tutta l' età degli Achemenidi; - ed anche oltre. Nell'Avesta quale noi l'abbiamo - intendo nell'Avesta posteriore, lasciando da parte le Gatha,

---

* v. sopra a p. 101 n. 21.

** v. sopra a p. 135.

*** v. sopra a p. 131 sg.

che son tutte primitive, - non ce n'è traccia evidente: tanto gli elementi dei diversi strati appaiono saldati insieme e compatti. Ciò vuol dire che quel processo era già compiuto quando l'Avesta fu redatto nella sua forma definitiva.

L'Avesta (extra-gathico) fu redatto, come sappiamo, nell' idioma stesso (per quanto evoluto) delle Gatha, che non è l' antico persiano *. È questa una prova della resistenza e vitalità e persistenza delle tradizioni interne del Zoroastrismo. Ma ciò riguarda la forma del testo sacro e le condizioni di tempo e di luogo in cui esso ricevette la sua redazione definitiva. Quanto al suo contenuto - che più particolarmente interessa alla storia delle religioni -, esso porta sicuramente le tracce dello svolgimento persiano del Zoroastrismo, e lo presuppone. È noto ** che la tradizione pone già nell'epoca achemenidèa l'esistenza di veri e propri testi avestici, che sarebbero poi andati perduti in seguito alla conquista greca. Certo non è da credere che a quell' epoca esistesse già, come la tradizione afferma, tutto l' Avesta, dai cui avanzi, ricuperati e raccolti, si sarebbe poi formato l' Avesta sassanidico (del quale l' Avesta a noi pervenuto è, a sua volta, un residuo). Ma conviene, a questo proposito, tener anche presente la probabilità che testi avestici siano stati tramandati per lungo tempo a memoria prima di esser fissati per iscritto ***.

Ad ogni modo, è assai verosimile che anche nello sviluppo interno e nella vita interna del Zoroa-

---

* v. sopra a p. 7, p. 71.
** v. sopra a p. 10.
*** v. sopra a p. 11.

strismo abbiano avuto il loro contraccolpo le condizioni nuove, create alla religione nell' ambiente persiano. Già per quel che riguarda la dottrina, naturalmente potè avvenire che si determinassero in seno alla comunità delle tendenze diverse, nel senso della tolleranza o della intransigenza, di fronte alla penetrazione e all' accoglimento di quegli elementi nuovi ch' erano estranei alla credenza originale. Nell'Avesta, in fatti, par che si accenni qua e là all' esistenza di taluni dissidenti in seno alla comunità [115]: dissidenti rispetto ad altri ch' eran dunque seguaci di una ortodossia, non sappiamo se più stretta o più liberale, ma certo più generalmente seguita [116].

Ma specialmente per ciò che riguarda la condotta, il costume e l' esercizio della pietà, si può ritenere che, per la situazione più facile creata alla 'chiesa', per la protezione semi-ufficiale del sovrano, per le aderenze nei circoli della corte, si ingenerassero delle correnti 'lassistiche', delle quali pure si ha traccia nell' Avesta: " Di uomini ce n' è di molte „ specie, o fedele Zarathustra - così disse Ahura „ Mazda -: per (pura) apparenza fa uso del velo „ (sulla bocca) [117] chi non è cinto della religione; „ ingannevolmente egli si fa chiamar sacerdote; non „ devi tu chiamarlo sacerdote - così parlò Ahura „ Mazda -, o fedele Zarathustra. Per (pura) apparenza „ fa uso dell' 'ammazza-bestie' [118] chi non è cinto „ della religione; ingannevolmente si fa chiamare „ sacerdote.... Per (pura) apparenza fa uso del fascio „ di ramoscelli [119] chi non è cinto della religione; „ ingannevolmente si fa chiamare sacerdote.... Ingan„ nevolmente maneggia la frusta di penitenza chi „ non è cinto della religione; tu non devi chiamarlo

„ sacerdote.... Chi l'intera giornata se ne sta a giacere senza pregare, senza recitare (le orazioni prescritte), senza ripeterle nella mente, senza esercitarsi, senza apprendere, senza insegnare, per fiaccare colui che gli insidia la vita (Ahriman), quegli ingannevolmente si fa chiamare sacerdote; non devi tu chiamarlo sacerdote, o fedele Zarathustra - così disse Ahura Mazda -. Quegli devi tu chiamare sacerdote.... che tutto il giorno investiga la santa sapienza, la quale libera dal bisogno, crea la libertà, dona beatitudine, per raggiungere l' (altra) vita, per conseguire la rettitudine, per conseguire la perfezione della vita migliore „ (Vendidad, 18. 1-6) [120].

Questa esaltazione della religiosità interiore, questa proclamata superiorità dello spirito sopra la lettera, della devozione sopra il ritualismo, testimonia, per antitesi, di un pericolo presente onde la chiesa fu, quandochessia, minacciata. Qualunque sia il tempo in cui furono scritti i versetti qui sopra riportati, quel processo di decadenza, quell' irrigidimento formalistico di cui essi implicitamente fanno testimonianza, potè ben cominciare già nell' epoca achemenidèa. I tempi apostolici erano ormai lontani. Gli ideali di pietà e di vita santa, di lotta e di zelo missionario, che avevano infiammato i fedeli ai tempi eroici delle persecuzioni *, si erano venuti oscurando. Nell' incremento della 'chiesa', la religione degenerava: quanto si allargava in estensione, tanto necessariamente scemava di livello. È questo il destino comune delle religioni fondate,

* v. sopra a p. 85, 87 sg.

quando s' avviano a diventare religioni ufficiali. Tale non diventò ancora la religione di Zarathustra per tutta l'epoca degli Achemenidi. Bensì, in quell'epoca, furono create le condizioni preparatorie che determinarono il suo svolgimento ulteriore in senso opposto all' universalismo, verso la nazionalizzazione e la statizzazione ufficiale.

# NOTE

1 Herod. 1. 135 (ma le corazze le avrebbero avute dagli Egiziani). Dai Greci avrebbero appreso la pederastia (Herod., *ibid.*). La pederastia è biasimata nell'Avesta (Vendidad 8. 26 sg.).

2 La prima menzione dei magi è in Xanthos, il lydio: fr. 28 FHG I. (Quanto ai Magi in Heraclit. fr. 14 Diels [*Fragmente der Vorsokratiker* 3, I p. 81], v. sopra a p. 108 n. 69).

3 Herod. 1. 101: v. sopra a p. 81.

4 Mèdi sono (Herod. 3. 65) i due magi fratelli usurpatori del trono alla morte di Cambise.

5 Xenoph. *Cyrop.* 8. 1, 23: καὶ τότε πρῶτον κατεστάθησαν οἱ Μάγοι.

6 Yasna 65. 7; v. sopra a p. 108 n. 69.

7 Degli Sciti: Herod. 4. 59 sgg., 4. 127; dei Massageti: 1. 216.

8 Ben distinti, come tali, da divinità di origine straniera, il cui culto era stato successivamente introdotto: Herod. 1. 131: ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρά τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων. καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλιλάτ, Πέρσαι δὲ Μίτραν. In sostanza si tratta della dea *Istar*; la quale fu assimilata dai Persiani alla loro Anahita (v. sopra a p. 131), cui Erodoto sostituisce erroneamente *Mithra*. (Non è giusto, per questo errore, negar fede complessivamente [come fece il Tiele; cfr. Clemen, *Herodot als Zeuge für den Mazdaismus*, Archiv für Religionswissenschaft 16. 1913, 101 sg.] ai dati erodotei contenuti in questo passo prezioso).

9 Herod. 1. 131: ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἱδρύεσθαι.

10 Herod. 1. 133; v. oltre a n. 107-108.

11 Herod. 1. 132: οὔτε βωμοὺς ποιεῦνται οὔτε πῦρ ἀνακαίουσι....

12 Cfr. la *vedi* nel sacrifizio vedico: Oldenberg, *La religion du Veda.*

13 Herod. 1. 132.

14 Herod. 1. 140: μάγοι δὲ κεχωρίδαται πολλὸν τῶν τε ἄλλων ἀνθρώπων....

15 Herod. 1. 140: cfr. sopra a p. 19. - Secondo il dualismo sistematico anche gli animali erano classificati in creature di Ormazd e creature di Ahriman. Il dualismo zoroastrico giungeva fino a suggerire una terminologia diversa per designare la stessa cosa o la stessa azione, a seconda che il soggetto apparteneva all' ordine naturale buono o al malvagio (p. es. Yast 10, 37; Vendidad, 5. 61 [qui si tratta semplicemente di un *mazdayasna*, che é caduto in peccato]): cfr. H. Güntert, *Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1914, n.[r] 13.

16 Herod. 1. 140: κατακηρώσαντες (cfr. Herod. 4. 71) δὲ ὦν τὸν νέκυν Πέρσαι γῇ κρύπτουσι. Anche dei sepolti vivi: Herod. 7. 114.

17 E solo dopo consumato questo rito procedevano all' inumazione dei resti (Herod. 1. 140: .... ὡς οὐ πρότερον θάπτεται ἀνδρὸς Πέρσεω ὁ νέκυς πρὶν ἂν ὑπ' ὄρνιθος ἢ κυνὸς ἑλκυσθῇ). - Cfr. G. Tucci, *Nota sul rito di seppellimento degli antichi Persiani*, Rivista di Antropologia, 19. 1914, 315 sg.

18 Sulla religione degli Achemenidi e sulla molto discussa questione dei rapporti fra la religione persiana dei sovrani e del popolo e il Zoroastrismo vero e proprio: Tiele (- Gehrich), *Geschichte der Religion im Altertum*, vol. II; De Harlez, *La religion persane sous les Achéménides*, Revue de l' instruction publique en Belgique, 38, 1895, 4 sgg.; W. Bang, *Zur Religion der Achaemeniden*, Ztschr. d. deutsch. morgenl. Ges. 43. 1889, 674; Jackson, *The religion of the Achaemenian kings*, Journal of the Amer. Or. Soc. 21. 1900, 160; Gray, *The religion of the Achaemenians*, ibid. 1900, 177 sg.; Blochet, Revue Archéol. 1897. 31, 38 sgg.; Lagrange, Revue Biblique, 1904, 27 sgg.; C. Clemen, Archiv für Religionswiss. 16. 1913, 101 sgg.; Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, III, p. LXIII sg.

19 Riportata sopra a n. 5. - Nella Ciropedia, i Magi hanno

tutto il carattere di sacerdoti di un culto politeistico, il quale è tributato in primo luogo a Ἑστία πατρῴα (una divinità del fuoco) e Ζεὺς βασιλεῦς (il dio supremo del cielo: cfr. Herod. 1. 131), o πατρῷος, poi a Ἥλιος (= Mithra), indi agli ἄλλοι θεοί, πάντες θεοί (Xenoph. *Cyrop.* 1. 6, 1; 3. 3, 21; 7. 5, 57; 8. 3, 11; 8. 7, 3)».

20 Un mago sarà poi lasciato da Cambise al governo dei beni regali (Herod. 3. 61), e in questi circoli 'magici' si preparerà il tentativo di usurpazione del falso Bardiya-Smerdi (Herod. 3. 65): v. sopra a p. 125.

21 Cilindro di argilla del Museo Britannico (*A guide to the babylonian and assyrian antiq.* [2], 1908, t. 42): F. H. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden* (Vorderasiatische Bibliothek, 3), Leipzig 1911, 3 sgg.; E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek* III, 2 (Berlin 1890) 121 sgg.

22 Esra I. I sg. (= 2 Chron. XXXVI. 22-23). Cfr. Ed. Meyer, *Entstehung des Jud.*, 63, e *Papyrusfund von Eleph.*, 4, 68 (la tradizione confermata dai papiri di Elefantine).

23 Cfr. L. H. Mills, *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel*, Leipzig 1905-06, II, 211 sg. L'editto nel suo testo originale sarà stato redatto, se mai, in aramaico.

24 Isaia, XLIV 23; XLV, 4. - B. Duhm, *Das Buch Jesaja* [3] (Handkommentar zum Alten Testament III, 1), Göttingen 1914, non esclude che il Deuteroisaia possa aver profetizzato *ante eventum*, e precisamente verso il 540, quando, per la vittoria di Ciro su Creso, gli animi avran cominciato a volgersi a lui; ma ammette la possibilità di un rimaneggiamento della profezia *post eventum*: dopo quel grande evento che dunque la inverava, dimostrando nel modo più palese quella superiorità del profeta d'Israele sopra gl'indovini e facitori di predizioni dei popoli pagani della quale appunto il Deuteroisaia si vanta (XLIV 25 sg.). Il Duhm adduce argomenti a provare come il Deuteroisaia non sia frutto di una composizione simultanea, anzi presenti tracce di varie riprese e modificazioni, e forse anche aggiunte. - Il Mills, *op. cit.*, attraverso le parole ispirate dal Deuteroisaia crede di poter intravedere, per quanto trasfigurato, il testo dell'editto di Ciro.

25 « Tutti i regni della terra ha ceduto a me Jahve, dio del cielo ... », nell'editto di Ciro quale è riferito in Ezra I, 2 (2 Cron. XXXVI, 23). - Jahve 'dio del cielo' anche in Ezra VII. 21, 23 (editto di Artaserse I); cfr. V 10-11.

26 Pap. 1, 2, 3, 11 (Sachau).

27 Taluno ha visto in ' Jahve, che crea la luce e le tenebre, il bene e il male ' (Isaia, XLV 7) un accenno al dualismo mazdeo. A questo proposito: Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, 309 sg. Secondo altri, nella particolare benevolenza dei sovrani di Persia per gli Ebrei e nella devozione degli Ebrei ai sovrani di Persia si rivelerebbe l' affinità delle religioni rispettive in base al monoteismo zoroastrico (Tiele [- Gehrich], *op. cit.* II. 377 sg.; Orelli, *Allgemeine Religionsgesch.*[2] II (1913), 147; cfr. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, Berlin 1863, 129 sgg.).

28 Vanno accolte con cautela specialmente quelle notizie che per la loro tendenziosità più chiaramente rivelano la loro origine sacerdotale (egiziana). Cfr. Tiele (- Gerich), *op. cit.*, II. 378. Cfr. J. V. Prasek, *Kambyses* (Der Alte Orient, XIV. 2) Leipzig 1913.

29 Herod. 3. 33: καὶ γάρ τινα ἐκ γενεῆς νοῦσον μεγάλην λέγεται ἔχειν ὁ Καμβύσης τὴν ἱρὴν ὀνομάζουσί τινες (cfr. 3. 30, 38). - Cambise era anche dedito al vino: Herod. 3. 34.

30 L' uccisione del bue Apis (Herod. 3. 29) sembra che sia una favola (Prasek, *Kambyses*, 24 sg.). - Quanto allo scherno sacrilego contro l' ' Hephaistos ' e i ' Kabiri ' egizi, rappresentati in figura di nani deformi, che Cambise fece ardere (Herod. 3. 37), cfr. R. Pettazzoni, *Le origini dei Kabiri*, Memorie della R. Accademia dei Lincei 1909. 44, 88). - Secondo Herod. 3. 16, Cambise avrebbe anche fatto gettare al fuoco la mummia del re egizio Amasis, scàndalizzando gli stessi Persiani, pei quali il fuoco, essendo un dio, non doveva essere contaminato (per ciò appunto i Persiani seppellivano [i Magi, invece, pei quali anche la terra non doveva essere contaminata, esponevano i cadaveri]: Smerdis [ucciso e] seppellito da Prexaspes, Herod. 3. 62).

31 Tutto ciò risulta dalla iscrizione della stele sepolcrale del gran sacerdote di Neith, Uzahorsutennet (Brugsch, *Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum*, IV: *Mythologische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, Leipzig 1884, p. 693 sg.).

32 Pap. 1, l. 13-14; cfr. pap. 3, l. 5 (Sachau). - In Jeb - cioè in Elephantine - c' era un tempio del dio egizio *Chnum* (o *Chnub*), ivi adorato insieme con le dee *Satis* e *Anukis*. Cfr. Ed. Meyer, *Papyrusfund von Elephantine*, 13, 36.

33 Ed. Meyer, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, Sitzungsber. d. Berlin. Akad. d. Wiss., 1915, 304 sgg.

34 Nöldeke, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, 30 sg.;

Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l' Orient classique*, III, 673 sg.

35 Furono queste trilingui che apersero la via alla decifrazione della scrittura cuneiforme (H. Rawlinson). - Una versione aramaica della grande iscrizione di Behistun è stata rinvenuta fra i papiri di Elefantine.

36 Cfr. Weissbach, *Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis*, Abhandlungen der k. sächs. Ges. d. Wiss., phil-hist. Kl., 29, 1, Leipzig 1911.

37 King-Thompson, *The sculptures and inscriptions of Darius the Great on the rock of Behīstūn in Persia*, London 1907; Weissbach-Bang, *Die altpersischen Keilinschriften* 2, Leipzig 1908; A. Hoffmann-Kutschke, *Die altpersischen Keilinschriften des Grosskönigs Dārajawausch des Ersten bei Behistun*, Stuttgart - Berlin 1909; Weissbach, *Die Keilinschriften der Achaemeniden* (Vorderasiatische Bibliothek, 3) Leipzig 1911; cfr. Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges. 67, 1913, 271 sgg.

38 Weissbach, *Keilinschr. der Achaem.* 87; cfr. l' iscrizione del monte Elwend; *ibid.* p. 101.

39 Weissbach, *ibid.*, 81.

40 Weissbach, *ibid.*, 11.

41 Documento importante anche a questo proposito è la già citata (sopra a n. 31) iscrizione di Uzahorsutennet. Cfr. Diod. 1. 95, 4 sgg. - Cfr. Wiedemann, *Geschichte Aegyptens*, 235 sgg. (culto di Apis); Justi, *Geschichte des alten Persiens*, (1879), 55 sg.; Prasek, *Dareios I* (Der Alte Orient, XIV 4), Leipzig 1914, 24 sg.

42 W. Golénischeff, *Stèle de Darius aux environs de Tell-el-Maskoutah*, Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l' archéologie egyptiennes et assyriennes, 13. 1890, 99 sg., - Cfr. G. Daressy, *Revision des textes de la stèle de Chalouf*, ibid. 11. 1889, 170 (il partecipare o il farsi rappresentare alle cerimonie del culto egizio non implicava per i sovrani persiani la rinunzia alla religione propria).

43 Wellhausen, *Israelitische u. jüdische Geschichte*, 123.

44 Di questa lettera, cioè della sua versione in greco (cfr. Marquart, *Fundamente israelitischer u. jüdischer Geschichte*, 39), ci è pervenuta una copia in una epigrafe dei primi tempi dell' impero, rinvenuta nel 1886 a Deïrmengik (presso la via da Tralles a Magnesia), ora conservata al Louvre: Bulletin de cor-

respondance hellénique, 13. 1889, 529 sg.; 14. 1890, 646 sg.; Dittenberger, *Sylloge*², 2; Michel, *Recueil*, 32. - Il funzionario Gadatas, designato all'orientale come δοῦλος, é da prima elogiato per le cure rivolte al miglioramento agricolo della regione, e poi biasimato e minacciato di punizione per aver egli imposto un tributo e l'obbligo di coltivare terreni profani ai giardinieri sacri di Apollo, falsando così i sentimenti del re e dei suoi predecessori (i sovrani di Lydia?) verso il dio (ὅτι δὲ τὴν ὑπὲρ θεῶν μου διάθε[σ]ιν ἀφανίζεις ...., e più sotto: ἀγνοῶν ἐμῶν προγόνων εἰς τὸν θεὸν [ν]οῦν....). - Atteggiamento rispettoso di Dario verso Apollo (Delio): Herod. 6. 97, 118 (cfr. Bull. de corr. hell. 13. 1889, 539 e n. 3: dono votivo di Dario agli dei di Delos).

45 Herod. 1. 14 (già Mida, re di Frigia, avrebbe inviato doni a Delfi).

46 Herod. 1. 25 (cratere d'argento, opera di Glauco di Chios).

47 Herod. 1. 49 sgg.; 1. 92.

48 Vistaspa (figlio di Arsama: Herod. 1. 209; 7. 11 [qui tutte le genealogie da Achaimenes a Xerxes]; cfr. sopra a p. 4) era, secondo l'iscrizione di Behistun (§ 35 Weissbach), governatore del paese dei Parthi (cfr. Herod. 3. 70).

49 Grande iscriz. di Behistun, § 11 sg. Cfr. Herod. 3. 30 (Smerdi [Bardiya] fatto uccidere da Cambise); 3. 61 sg. - In Erodoto il mago usurpatore (fratello del mago Patizeithes) non è chiamato Gaumata, ma Smerdi (omonimo del figlio di Ciro). Il nome Gaumata, nella forma *Cometes*, è tramandato nel racconto di Pomp. Trog. (Justin. 1. 9, 8). Quanto a 'Bardiya', cfr. *Barzi* in una lista di nomi persiani su un papiro di Elefantine (pap. 23 [Sachau, p. 93]).

50 Herod. 3. 67 (esenzione generale dai tributi e dal servizio militare per tre anni).

51 Grande iscrizione di Behistun, § 14, col. 1, linea 63-64.

52 Nel nome non ha parte alcuna parola che voglia dire 'dio' (*baga*).

53 *yad-*, *yaz-*, 'adorare' (cfr. i *yazata*).

54 Perrot-Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, V, 1890, tav. 1 (Naks-i-Rustem), fig. 386 (tomba di Dario), fig. 392 (Persepoli); Sarre-Herzfeld, *Iranische Felsreliefs*, Berlin 1910 tt. 3, 4, 10.

55 Perrot-Chipiez, *op. cit.* fig. 396 sgg., p. 643 sgg.; E. Herzfeld, Klio, 8. 1908, 31.

56 Nè di cadaveri umani: Herod. 3. 16.

57 Strab. 15. 3, 15: i πυραιθεῖα (da Πύραιθοι, che è nome dei ' magi ' [qui i ' magi ' sono da intendere nel senso di sacerdoti del Zoroastrismo: v. sopra a p. 108-109 n. 69]; cfr. *athravan*: v. sopra a p. cit.) sono dei σηκοί, in mezzo ai quali sta un altare (βωμός) con molta cenere, sul quale i Magi mantengono un fuoco perpetuo (ἄσβεστον), mercè un culto giornaliero (καθ' ἡμέραν). Il costume sacerdotale richiedeva una tiara con paraguance scendenti fino a coprire le labbra (μέχρι τοῦ καλύπτειν τὰ χείλη τὰς παραγναθίδας): in tal modo si evitava che il fuoco fosse contaminato dal fiato. Questo costume è in uso anche oggidì. I Parsi odierni hanno dei veri e propri templi del fuoco (vedi Darmesteter, *Le Zend-Avesta* 1 [Ann. M. Guimet, 21, 1892] tav. 1). Il parsismo è anche chiamato, volgarmente, ' religione del fuoco '.

58 Cfr. Justi, *Geschichte des alten Persiens*, 68; Prasek, *Kambyses* (Der Alte Orient, XIV, 2), 1913, 29.

59 Anche contro le religioni (di tipo antropomorfico) dei popoli (babilonesi, elamiti) soggetti (cfr. L. H. Gray, Journal of the American Oriental Society, 21. 1900, 177 sg.)?

60 Iscrizione di Behistun, col. 1, l. 64 (Weissbach §. 14).

61 E nelle altre analoghe nello stesso sito: cfr. Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art dans l'antiquité* v, tav. 1, fig. 386, fig. 392.

62 Sarre-Herzfeld, *op. cit.* t. 4; cfr. tt. 3, 23 (Persepoli), 25 (Persepoli). - Sullo stesso rilievo, anche il disco solare e il corno lunare.

63 Sarre-Herzfeld, *op. cit.* t. 35; cfr. Perrot-Chipiez, *op. cit.* fig. 469, 470, 471, 480, 496, 503. Anche in un rilievo di età sassanidica (i Sassanidi furono zelanti imitatori degli Achemenidi: v. oltre, Capit. VI), sempre a Naks-i-Rustem, è raffigurato (in persona di un cavaliere, di fronte a un altro che è il re Ardesir I, il fondatore della dinastia dei Sassanidi) Ormazd (= Auramazda), come si rileva dall' iscrizione quatrilingue (in greco: τοῦτο τὸ πρόσωπον Διὸς θεοῦ) che accompagna la sua figura (Dieulafoy, *L' art antique de la Perse*, v, 114, tav. 14).

64 La tomba di Dario a Naks-i-Rustem era, al pari delle altre nella stessa località, una specie di angusta camera sepolcrale incavata nella roccia: Sarre-Herzfeld, *op. cit.* t. 4; cfr. Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art dans l'antiq.* v (*La Perse*), 1890 fig. 386; cfr. Diod. 17. 71. - Anche Ciro fu sepolto: il suo sepolcro a

Pasargadai fu visitato da Alessandro (Strab. 15. 3, 7); sulla sua identificazione con l' uno o l' altro dei monumenti di cui si son trovati gli avanzi [cfr. Perrot-Chipiez, *op. cit.* V, 600 sg.], non tutti sono d'accordo (un monumento in forma di torre [πύργος: Strab. *l. cit.*], di cui si trova un altro esemplare anche presso le tombe di Naks-i-Rustem [Perrot-Chipiez, fig. 384] potrebbe essere, secondo alcuni, una primitiva ' torre del silenzio '). Ma cfr. E. Herzfeld, *Pasargadae, Untersuchungen zur persischen Archäologie*, Klio, 8. 1908, 1 sgg., anche per la pertinenza monumentale di un pilastro (Perrot-Chipiez, fig. 467 p. 787) con figura a quattro ali (cfr. Herod. 1. 209), di tipo assiro con elementi egizi, su cui già si leggeva un' iscrizione trilingue (persiano, susiano, babilonese): ' Io sono il re Ciro (il giovane?), l' Achemenide '. Anche Smerdi fu (ucciso e) seppellito (da Prexaspes: Herod, 3. 62). - Così pure, Serse fece seppellire l' Achemenide Artachaies (culto eroico in Akanthos: Herod. 7. 117). - A membri della famiglia di Dario (Achemenidi), o a suoi successori, avranno appartenuto anche le altre tombe simili alla sua a Naks-i-Rustem.

65 Il posto di Anrama(i)nyu sembra tenuto, nelle iscrizioni, piuttosto da *Drauga*, che sarebbe il demone della menzogna (avest. *Druǵ*). Se Dario esalta nelle sue iscrizioni la sincerità sopra ogni altra virtù (Behistun, 54, 63-64), non sarà questo il dato decisivo comprovante il suo Zoroastrismo (cfr. Herod. 3. 27).

66 *arstām* (Behistun, 64) è da leggere in luogo di *abistam* (*abastam*, che aveva fatto pensare all'Avesta): Foy, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. 35. 1897, 45.

67 Un altro argomento a provare che la religione sotto gli Achemenidi doveva essere indipendente dall' Avesta, si trae dal calendario: il quale nell' Avesta è tutto fondato sulla religione; e i giorni del mese, come i mesi dell' anno, portano nomi di figure divine del Zoroastrismo (*yazata*), mentre i nomi dei mesi del calendario achemenidèo, quali si ricavano dalle iscrizioni di Dario (F. Justi, *Die altpersischen Monate*, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges., 51. 1897, 233), hanno bensì in parte qualche rapporto col culto, ma con tale culto che non aveva niente a che vedere col Zoroastrismo e con la dottrina dei *yazata*: Darmesteter, *Le Zend-Avesta* III p. LXV; Blochet, Revue Archéologique, 31. 1897, 41.

68 Cfr. ant. sl. *bogŭ*. Nelle Gatha (Yasna, 32. 8) *baga* ha il valore di ' sorte, parte '.

69 *baga vazarka Auramazda* (Naks - i - Rustem).

70 *Auramazda vazarka hya mathista bagānām* (Behistun). Cfr. *Ahura Mazda mazisto yazatanam*: Yast, 17. 16; v. oltre a n. 98.

71 Herod. 1. 131.

72 *viϑaibis* (da *viϑa-*, *visa-*; cfr. *vispa-*, sscr. *viçva-*; altri [Tiele, Arch. f. Religionsw. 1. 1898, 338 n. 1] da *vis-*, col senso di ' pertinenti alla casa reale ' [cfr. ϑεοὶ βασίλειοι, invocati da Cambise: Herod. 3, 65; Justin. 11. 15, 10]) *bagaibis*; cfr. Gray, Journ. Amer. Or. Soc. *l. cit.*

73 Behistun, §. 63 (Weissbach).

74 Cfr. Porphyr. *de abstin.* 4. 16: .... ὥστε καὶ Δαρεῖον τοῦ Ὑστάσπου ἐπιγράψαι τῷ μνήματι πρὸς τοῖς ἄλλοις ὅτι καὶ μαγικῶν γένοιτο διδάσκαλος.

75 Herod. 1. 131. - Ciro ἔϑυε πρῶτον μὲν Διὶ βασιλεῖ, ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ϑεοῖς (Xenoph. *Cyrop.*, 3. 3, 21); τῷ Διί.... καὶ οἷς τῶν ἄλλων ϑεῶν οἱ μάγοι ἐξηγοῦντο (*ibid.* 8. 3, 11); lo stesso Ciro invoca: Ζεῦ πατρῷε καὶ Ἥλιε καὶ πάντες ϑεοί (*ibid.* 8. 7, 3). - (Altrove [1. 6, 1; 7. 5, 57] Ciro invoca prima Ἑστία, cioè il ' fuoco ', poi ' Zeus ' e gli ' altri dei ' ).

76 Non concorse (insieme con l' omonimia) questa protezione accordata da Dario al Zoroastrismo a far confondere, nella tradizione posteriore, il padre di Dario, Vistaspa, col Vistaspa delle Gatha (v. sopra a p. 4)?

77 Cfr. E. Wilhelm, *Königtum u. Priestertum im alten Erān*, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch., 40. 1886, 102 sg.

78 Persepoli: Weissbach, *Keilinschr. der Achaem.* p. 115.

79 Persepoli: Weissbach *ibid.* p. 113. - Le notizie di Erodoto su Serse, relative alla religione, concordano con quanto risulta dai documenti originali: Serse invoca τοῖσι ϑεοῖσι οἳ Περσίδα γῆν λελόγχασι (Herod. 7. 53); sacrifica al sole (Mithra) levante (Herod. 7. 54; cfr. 7. 233); fa flagellare l'Ellesponto (Herod. 7. 35), per punirlo di aver distrutto le prime opere pel tragetto delle truppe (i Persiani veneravano le acque [Herod. 1. 131], ma non quelle del mare [all' Ellesponto giustamente οὐδεὶς ἀνθρώπων ϑύει ὡς ἐόντι καὶ ϑολερῷ καὶ ἁλμυρῷ ποταμῷ; cfr., però, Herod. 7. 54 e Plin. *n. h.* 30. 2, 16]; forse la flagellazione era un rito magico per cacciare gli elementi demonici [impuri] che avean cagionato la tempesta [Terzaghi, *Die Geis-*

*selung des Hellespontos*, Archiv für Religionswiss. 11. 1908, 145]; cfr. la flagellazione rituale nell'Avesta, come antidoto contro un' impurità contratta [rispettivamente, un peccato commesso]: Vendidad, 6. 5 sgg.). - Se la Persia conquisterà l' Europa (discorso di Serse), non sarà più confinante che τῷ Διὸς αἰθέρι (Herod. 7. 8), dove 'Zeus' (= Auramazda) è ben il dio del cielo di Herod. 1. 131; cfr. il carro (vuoto) sacro di 'Zeus' nell' esercito di Serse (Herod. 7. 40; 7. 55), tirato da otto cavalli bianchi e preceduto da dieci sacri cavalli di Media (cfr. N. H. Baynes, *The worship of the horse in Persia*, Classical Review 26. 1912, 50). - I Magi sacrificano secondo il rito (ἔντομά τε ποιεῦντες καὶ καταείδοντες βοῇσι; cfr. Herod. 1. 132) τῷ ἀνέμῳ (cfr. 1. 131), nonchè a 'Thetis' e alle 'Nereidi' (Herod. 7. 191). - Il saccheggio dei templi greci da parte dei soldati di Serse (Herod. 8. 32 sgg.; 53 sg.; cfr. 9. 13) non sarà da attribuire in primo luogo a ragioni religiose (cfr. Cic. *de leg*. 2. 10, 26; *de rep*. 3. 9, 14).

80 Asoka, nonostante la sua indulgenza ed imparzialità, prese provvedimenti che osteggiavano in certo modo la religione (brahmanica) tradizionale (proibizione di sacrifizi cruenti): V. A. Smith, *Early history of India* (1ª ediz. [Oxford 1904]), 159 sgg.

81 Pap. 10: v. sopra a p. 20 sg.

82 Herod. 1. 131 la rende in greco con 'Aphrodite': v. sopra a n. 8.

83 Tale è il senso proprio di *Anāhitā*: non sembra che il nome stesso sia derivato dal nome semitico della dea (*Anāt*), dal momento che troviamo qualificati come *anāhita* anche Mithra e altre divinità (Yast, 10, 88).

84 Cumont, in Pauly-Wissowa, *Realencyklop*. s. v. 'Anaitis'.

85 Sul carattere e la politica religiosa di Artaserse II ('bigott und sinnlich wie ein Ludwig der Fromme') e su una specie di sincretismo religioso che comincia già al tempo suo: J. Marquart, *Fundamente israelitischer u. jüdischer Geschichte*, Göttingen 1896, 49, 37.

86 Weissbach, *Keilinschr. der Achaemen*. p. 123 sg.

87 *Ibid*. 127.

88 Nel suo atteggiamento durissimo verso l' Egitto già ribelle e da lui ricondotto all' obbedienza, Artaserse III non risparmiò la religione egiziana: Diod. 16. 51, 2; cfr. Ael. *var. hist*., 4. 8; 6. 8.

89 Persepoli: Weissbach, *ibid.* p. 129.

90 Beross. fr. 16 FHG II p. 508: μετὰ πολλὰς μέντοι ὕστερον περιόδους ἐτῶν (cfr. l' ἐπιμεμαθήκασι di Herod. I. 131) ἀνθρωποειδῆ ἀγάλματα σέβειν αὐτούς...., τοῦτο Ἀρταξέρξου τοῦ Δαρείου τοῦ Ὤχου εἰσηγησαμένου, ὃς πρῶτος τῆς Ἀφροδίτης Ἀναΐτιδος τὸ ἄγαλμα ἀναστήσας ἐν Βαβυλῶνι καὶ Σούσοις καὶ Ἐκβατάνοις Πέρσαις καὶ Βάκτροις καὶ Δαμασκῷ καὶ Σάρδεσιν ὑπέδειξε σέβειν.

91 Vien fatto di pensare ai 'colonnati' di cui è parola nelle citate iscrizioni di Artaserse II.

92 Herod. I. 131; Dino fr. 9; Strab. 15. 3, 13 (Πέρσαι τοίνυν ἀγάλματα μὲν καὶ βωμοὺς οὐχ ἱδρύονται....); Diog. Laert. *prooem.*, 6 (ἀποφαίνεσθαί τε [τοὺς μάγους] περί τε οὐσίας θεῶν καὶ γενέσεως, οὓς καὶ πῦρ εἶναι καὶ γῆν καὶ ὕδωρ · τῶν δὲ ξοάνων καταγινώσκειν, καὶ μάλιστα τῶν λεγόντων ἄρρηνας εἶναι θεοὺς καὶ θηλείας); Max. Tyr. *Philosophum.* 2. 4, p. 22 Hob. (Clemen, *Fontes*, p. 66).

93 Cipr., *quod idola dii non sint*, 6 (p. 24. 2 Hart.): quorum (Magorum) praecipuus Ostanes et formam veri Dei negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit assistere; cfr. Epifanio e Lattanzio, citati da Cumont, *Textes et monum.* I. 10 n. 3, 82 n. 4.

94 Alcuni passi del *Yast* sacro ad Anahita (Yast 5 [Ardvisur Yast]. 7, 64, 78) si prestano ad essere interpretati nel senso che chi li scrisse abbia avuto dinnanzi agli occhi veramente qualche simulacro della dea: cfr. Clemen, Archiv für Religionswiss. 16. 1913, 117.

95 Curt. Ruf. *hist. Alex.* 3, 3, 16 Hed.: utrumque currus (di Dario III) latus deorum simulacra ex auro argentoque expressa decorabant: distinguebant internitentes gemmae jugum, ex quo eminebant duo aurea simulacra cubitalia avorum, alterum Nini, alterum Beli.

95 bis Elementi dell'arte greca (opere d'arte [il gruppo dei Tyrannoctoni, Paus. I. 8, 5; l' Apollo dei Branchidi, Paus. I. 16, 3; cfr. Herod. 6. 19, 3, Strab. 14. I, 5 p. 634; l' Artemis Brauronia, Paus. 3. 16, 8; 8. 46, 3] e manufatti, artefici e operai) trasportati in Persia anche prima di Alessandro: V. Chapot, in *L' hellénisation du monde antique*, Paris 1914, 282 sg.

96 Curt. Ruf., 5. 6, 5: abrupta simulacrorum membra, ut quisque avellerat, trahebat. Cfr. Plut. *Alex.* 37.

97 Si pensi a Indra e Na(o)nha(i)thya ridotti a démoni (*daeva*) (v. sopra a p. 55). Ciò è un prodotto e insieme un segno del Zoroastrismo originario. Tutt'altro è il trattamento persiano dei *baga* (Mithra, Haoma, ecc.).

98 Ahura Mazda è *mazisto yazatanam*, 'il più grande dei *yazata*': Yast 17. 16 (cfr. Auramazda *mathista bagānām* nell' iscrizione di Dario a Behistun, 4. 1; 6, 1; 7, 1): v. sopra a n. 70.

99 Justin. 41. 3.

100 Cic. *Tusc.* 1. 45. 108.

101 Presso i Persiani (Herod. 1. 140; Cic. *Tusc.* 1. 45, 108) si praticava l' inumazione: il cadavere era spalmato di cera prima di essere sepolto (una specie di compromesso per evitare l' impurità del contatto diretto [Lagrange, Revue Biblique 1904. 196] ?). - Lo stesso costume presso gli Sciti (Herod. 4. 71).

102 avest. *hvaetvadatha* (neop. *khetuk-das*): Yasna 12. 9; Vispered 3. 3; Vendidad 8. 13. Cfr. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 1. 126; e Revue de l' histoire des religions, 1891, 24. 366 sg.; De Harlez, *Avesta*, p. CXCIII; H. Hübschmann, *Ueber die persische Verwandtenheirat*, Zeitschr. der deutsch. morg. Ges., 43. 1889, 308; West, in Sacred Books of the East, XVIII [= Pahlavi Texts, II], 1882, 389 sg.; Nariman, Revue de l' histoire des religions, 1912, 65, p. 82.

103 Herod. 3. 31. Cfr. Xanth. fr. 28 (FHG 1): μίγνυνται δέ, ... οἱ μάγοι μητράσι καὶ θυγατράσι· καὶ ἀδελφαῖς μίγνυσθαι θεμιτὸν εἶναι· κοινάς τε εἶναι τὰς γυναῖκας οὐ βίᾳ καὶ λάθρᾳ.... Cfr. Ctes. fr. 30 (Müller) e Plut. *Artax.* 23.

104 v. sopra a p. 81, 114. - '*Media* capta ferum victorem cepit': Edv. Lehmann, in Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions* (1904), 437.

105 Presso i Parsi odierni esso è limitato al matrimonio fra cugini.

106 Yast, 20 = Hom Yast.

107 Vendidad, 22. 3-4: cavalli, camelli, giovenchi, pecore; v. sopra a p. 59.

108 Cfr. Herod. 1. 133: βοῦν καὶ ἵππον καὶ κάμηλον καὶ ὄνον.... οἱ δὲ πένητες αὐτῶν τὰ λεπτὰ τῶν προβάτων.

109 Vendidad 5; cfr. Herod. 1. 138.

110 Vendidad 8. 73 sg.; cfr. Herod. 3. 16.

111 Herod. 1. 138, 140; 3. 16. Quanto alle eventuali fonti

di Erodoto, cfr. J. Wells, *The Persian friends of Herodotus*, Journal of hellenic studies, 27. 1907, 37 sg.

112 Cfr. Scheftelowitz, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. 57, 1903, 101 sgg.

113 Per es., anche taluni elementi ordalici, di cui è cenno nell' Avesta (Vendidad 4. 54-55; cfr. V. Henry, *Le Parsisme*, 143 e Tiele [- Gehrich], *op. cit.* 2, 145) avranno la stessa origine popolare. Un riflesso ordalico si ha anche nell' escatologia del Parsismo, nella prova del metallo fuso (cfr. Bundahish, 30. 19-20: Yasna 36. 1 sg.: N. Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*). Vedi anche: M. N. Dall, *The use of ordeals among the ancient Iranians*, Le Muséon, 11. 1910, 121 sg.

114 Forse pel tramite della stessa religione popolare - ma forse anche direttamente - s' introdussero nel Zoroastrismo elementi dottrinali di origine extra-iranica, specialmente del Giudaismo (v. sopra a p. 80; anche del Buddismo [v. sopra a p. 111 n. 107]?).

115 Tale è forse il valore di *as(e)maogha* ' eretico, maestro di errore ' [Bartholomae]): Yasna 9. 18 (vedi la nota del Darmesteter a questo passo), 31; 16. 8; 61. 4; Vendidad 4. 49 (« l'empio eretico che prescrive il digiuno » [Darmesteter]? [altri interpreta altrimenti: Wolff, *Avesta*, p. 339]); 18. 11. Cfr. E. Wilhelm, *Priester u. Ketzer im alten Eran*, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. 44. 1890, 142 sg. - Anche l' allusione a certuni (*asāva*?) che non recitano le Gatha (Yast 14. 51-52) è stata interpretata nel senso di una divergenza rituale: cfr. De Harlez, *Avesta*, (Introduct.) p. CCVIII sg.

116 In tre ' γένη ' si distinguevano i Magi secondo Porphyr., *de abstin.* 4. 16, dove però par che si intendano i ' Magi ' del Mitraismo (come fonte è citato Εὔβουλος, ὁ περὶ τὴν τοῦ Μίθρα ἱστορίαν ἐν πολλοῖς βιβλίοις ἀναγράψας).

117 Il *pa(i)tidāna* (*padān, penōm*) (Vendidad 14, 8), destinato a impedire che il fuoco sacro fosse contaminato dal fiato, il quale, come le unghie, come i capelli, come ogni residuo non vitale del corpo, era impuro (cfr. Strab. 15. 3, 15: v. sopra a p. 102 n. 21).

118 Il *khrafstraghna* (Vendidad, 14, 8), ossia « l' ammazzabestie (*khrafstra*) »: era opera meritoria di un fedele zoroastriano uccidere il più possibile degli esseri appartenenti all' ordine malefico della natura. ' Khrafstra ' designa appunto gli esseri ani-

mali appartenenti al mondo del male (cfr. Herod. I 140: v. sopra n. 15).

119 Il *bar(e)sman* (*barsom*) (Vendidad, 14. 8; 19. 19; Yasna, 57. 6), piccolo fascio di ramoscelli di uso rituale, corrisponde al vedico *barhis*: Oldenberg, *Relig. du Veda*, 22 sg.

120 Lehmann, in Chantepie, *Manuel*, p. 461 pensa che in questo passo possa vedersi un' allusione a qualche scisma. Certo è stridente il contrasto con quel tipo di pietà, che è pure presente nell' Avesta (Yasna 19. 5 sgg.), pel quale, ad esempio, ha un' onnipotenza magica la formula verbale (*Ahuna va(i)rya*: v. sopra a p. 79, n. 82) esattamente recitata.

V.

# La dominazione straniera e il medio evo Persiano

(330 av. Cr. - 227 d. Cr.)

## Espansione ultra-nazionale del Mitraismo e concentrazione nazionale del Zoroastrismo.

La formazione e l' esistenza di un vasto impero persiano naturalmente aveva dato luogo ad una espansione dello spirito iranico oltre i confini nazionali della Persia propria e di tutto l' Iran. Al sèguito delle armate degli Achemenidi, associata alla maestà dei Re dei Re, già la religione persiana facilmente aveva potuto trapiantarsi qua e là presso le varie genti soggette, sia del mondo semitico, sia dell' Anatolia. Forse, di questa situazione favorevole anche il Zoroastrismo si era giovato a vantaggio della sua propria missione. Certo, insieme con la religione nazionale si saranno diffusi quegli elementi zoroastrici che in essa erano penetrati.

Questo moto di espansione, lungi dal venir meno in sèguito alla conquista straniera, ne ricevette, anzi,

un impulso nuovo e un incremento. Là dove forse in antico qualche seguace di Zarathustra era passato, missionario o fuggiasco o l' uno e l' altro insieme, di là anche s' avviarono, sul cammino dell' esilio, taluni dei principi persiani spodestati e dei sacerdoti, recando con sè il patrimonio prezioso delle credenze e degli usi della religione avita. Alla espansione vittoriosa dei conquistatori seguì una *diaspora* forzata dei vinti. Prima, la religione aveva potuto andar oltre i confini della nazione restando sempre sul territorio dello stato: ora, dovette, fuoruscita, stabilirsi in paese straniero; chè ogni altro paese è, in linea di principio, indifferente, quando il proprio è distrutto; e in linea di fatto, poi, la vita appar meglio sopportabile altrove che nella patria dominata dallo straniero.

In patria non venne meno tuttavia lo spirito nazionale, perennemente alimentato dai ricordi della grandezza passata. Era uno spirito irreducibilmente avverso a quello dell' ellenismo. Ellenismo e Iranismo si erano già respinti violentemente al primo incontro: all' epoca di Dario e di Serse, di Maratona e di Salamina. Venuti di nuovo a contatto per l' opera mediatrice del Macedone, riconfermarono la loro reciproca incompatibilità. La politica conciliatrice di Alessandro non riuscì a trionfare di quella fondamentale opposizione. Invano egli incorporò nel suo esercito le milizie persiane, e promosse i matrimoni dei suoi soldati con le donne di Persia, dando egli stesso l'esempio (Roxane, Stateira, Parysatis, Barsine); invano conservò la ripartizione dell' impero in satrapie, e a capo di alcune lasciò dei Persiani [1]. Quei focolari di ellenismo che furono per tutta l' Asia le

nuove città abitate dalle colonie militari greco-macedoni insieme con nuclei più o meno numerosi delle popolazioni indigene, sorsero anche nel mondo iranico (più dense, per ovvie ragioni strategiche, nelle regioni di confine - Media e Bactriana - che nella Persia propria), per cura di Alessandro, di Seleuco (a. 312-280), di Antioco I (a. 280-261) [2].

Fu questo il momento culminante della penetrazione ellenistica: allora ebbero luogo le esplorazioni di Patrocles nella regione Caspia e di Demodamas nel bacino del Jaxartes (Sir-Daria). In riva a questo fiume, su l'orlo del deserto Scitico, Demodamas, ch'era di Mileto, eresse un altare ad Apollo Didimeo (Plin. *n. h.* 6. 16, 49). In generale, i Greci che si stanziarono in territorio iranico vi portarono la loro religione e il culto dei loro iddii. Ma, se è certo che i Greci non aderirono alla religione persiana [3], con altrettanta sicurezza si può dire che la religione greca non trovò molti seguaci fra le popolazioni dell'Iran [4]. E questo, della religione, non fu che un aspetto particolare di quel complessivo atteggiamento indipendente, refrattario ed ostile, che fu caratteristico dello spirito iranico in genere, e del persiano in particolare, in tutti i suoi rapporti col mondo greco [5]. Non per nulla i primi sintomi della disgregazione di quel grande organismo politico che Alessandro aveva lasciato in eredità ai *diadochi* [6], si fecero ben presto sentire anche precisamente nel mondo iranico [7]. Non era ancora trascorso un secolo dalla conquista Macedone, quando, nel III sec. av. Cr., una provincia iranica si staccò dal regno dei Seleucidi, e diè luogo alla formazione di uno stato indipendente che fu il regno di Parthia. Dall'anno ufficiale della sua fon-

dazione - il 248 / 7 av. Cr. [8] - fu datata una nuova êra. Dal nome del suo fondatore, o de' suoi fondatori - il semi-leggendario Arsakes e suo fratello Tiridates, che pure si chiamò, come sovrano, Arsakes -, tutti i re parthici (Arsacidi) assunsero, salendo al trono, il nome di Arsakes [9].

I Parthi, abitatori di un paese montuoso, esposti alle incursioni dei nomadi del deserto, non avevano tradizioni proprie di civiltà; e tanto meno quei loro dominatori di origine semibarbarica, quei *Parni* che sotto la guida di Arsakes si erano avanzati verso le terre del sud, abbandonando le sedi originarie della nazione loro, ch' era la nazione turanica - ossia scitica - dei Dahi (Δᾶαι, *Dahae*).

Per ciò il nuovo regno parthico subì facilmente gl' influssi della superiore civiltà ellenica [10]. I re di Parthia cominciarono con essere ' filelleni ' [11]. Un altro stato, che, circa nello stesso tempo, e sempre in ambiente iranico, si staccò dal regno seleucidico proclamandosi indipendente - il regno di Bactriana -, ebbe addirittura una dinastia di sovrani greci (Diodoto); dove sarà forse da vedere un effetto di quell'antagonismo che, presente *ab initio*, perdurò sempre, allo stato latente, presso i conquistatori tra l' elemento greco e il macedone. La Persia propria, dove le memorie del passato erano più vive e la tradizione nazionale più forte, avrà assistito con simpatia al sorgere degli stati separati e all' indebolirsi del potere centrale. Per una riscossa sua i tempi non erano ancora maturi. Nè i Seleucidi rinunziarono senza lotta alla loro sovranità: anzi più volte cercarono di riconsolidarla (guerra di Antioco III il Grande contro il terzo Arsace: a. 209 av. Cr.) [12]. La Persia

seguitò ancora per oltre quattro secoli a vivere oscuramente il suo medioevo, sottratta bensì alla dominazione dei Greci, ma non ancora indipendente, in quanto sottoposta, almeno di nome, alla sovranità dei re di Parthia. Vero è che quella sovranità dovette essere, di fatto, assai debole di fronte al potere locale dei signori; i quali tennero in loro balìa il paese secondo un regime che ricorda da vicino quello del feudalesimo in Europa, anche perchè subentrò - anche in Persia - alla scomparsa di un grande impero.

Fuori della Persia e dell' Iran, nei paesi d' occidente, la religione persiana prese contatto con religioni di altre genti diverse. Dal mondo semitico già in piena epoca imperiale aveva ricevuto il culto di una grande divinità femminile *, insieme con le prime rappresentazioni antropomorfe del divino; e di quella dea, appunto, largamente aveva diffuso i simulacri, fino a Sardi nella Lydia **. Questo sincretismo religioso, che ha dunque principio già in età achemenidèa, fu poi molto più attivamente promosso nella successiva età ellenistica; e primamente in quel grande e antico centro religioso semitico dove l'iranismo fece la sua prima tappa sul cammino della sua espansione verso occidente: a Babilonia. Babilonia era stata al tempo degli Achemenidi la residenza invernale dei sovrani. Ivi, dove l' antica sapienza sacerdotale aveva elaborato una concezione astrologica dell' universo, la religione persiana naturalmente si arricchì di elementi

* v. sopra a p. 131.

** v. sopra a p. 132 sg.

caldaici e si colorì in senso astrale. 'Magi' e 'Caldei' furono poi tutt'una cosa nella concezione del mondo occidentale. Avvenne che fra tutte le divinità della religione persiana Mithra ottenne il primato; e l'ottenne in quanto fu identificato col Sole (assiro-babil. *Samas*). Fu questa, verosimilmente, l'origine prima del Mitraismo, o, per meglio dire, il momento iniziale di quel processo onde uscì poi costituita quella particolare religione che fu il Mitraismo. E un secondo momento, forse il più importante, di quel processo si maturò quando la religione persiana si fu avanzata ancor più verso occidente: nell'Asia Minore.

La presenza della religione persiana nell'Asia Minore risulta da molteplici testimonianze, alcune delle quali avemmo già occasione di citare *. Uno dei suoi centri più cospicui fu la Cappadocia. Quivi i 'magi' riuscirono a stabilirsi così saldamente [13] che ancora vi stavano verso il sec. v d. Cr. [14]. Da autori greci (S. Basilio, Epifanio) essi sono menzionati col nome di μαγουσαῖοι, ch'è l'aramaico *magusaye* [15]: tanto addentro essi erano penetrati nell'idioma, e, attraverso l'idioma, nella coscienza del paese. In talune iscrizioni di Cappadocia ** figura il dio *Bel* associato con *Den Mazdayasnis*, che è la « religione mazdea » personificata. Nel Ponto, a Zela, Strabone potè assistere di persona ad un culto composito tributato ad *Anāhitā* – la dea persiana delle acque (fecondatrici), già in Persia assimilata con la dea babilonese della fecondità (Istar) *** –, in società

* v. sopra a p. 13 sgg.

** v. sopra a p. 18.

*** v. sopra a p. 14, 31 n. 43, 132.

con *Omanos*; il quale non è altro che l'avestico *Vohu mano*, molto lontano ormai dalla sua primitiva concezione astratta, avulso dal complesso degli Amesaspenta, venerato come un dio personale, e rappresentato, anch' esso, plasticamente in figura di un idolo che Strabone vide portato in processione. Anahita fu adorata anche in Armenia [16]; come pure *Ver(e)thraghna* (*Vahagn*), antico eroe mitico iranico *. Anche Pausania parla di 'Magi' nella Lydia [17].

Questa religione persiana che si diffondeva nell' occidente asiatico era dunque, sostanzialmente, la religione tradizionale e popolare della Persia, ma arricchita di elementi zoroastrici: quegli elementi zoroastrici che già in Persia vi erano penetrati; e penetrandovi avean perduto della loro primitiva purezza e del loro originario carattere etico e speculativo, e si eran venuti conformando allo spirito paganeggiante e politeistico della religione popolare; onde erano ormai diventati suscettibili di assimilazione con elementi stranieri, secondo la legge generale che governò in quel tempo le religioni: cioè il sincretismo.

In questo quadro complessivo della religione persiana quale si diffuse nell' Asia Minore va collocato anche il Mitraismo in via di formazione. In Commagene, nel sepolcro monumentale di Antioco al Nemrud Dagh **, troviamo appunto Mithra stesso insieme con Auramazda e Ver(e)thraghna; e come Auramazda vi è identificato con Zeus (Διὸς Ὠρομάσ-

---

* v. sopra a p. 32 n. 54.
** v. sopra a p. 16.

δου̃), e l'eroe mitico Ver(e)thraghna con Herakles-Ares (Ἀρτάγνου Ἡρακλέους Ἄρεως), così Mithra vi è identificato con Apollo-Helios (Ἀπόλλωνος Μίθρου Ἡλίου Ἑρμοῦ). - In Cilicia i pirati che furono domati da Pompeo nel 67 a. Cr. adoravano Mithra [18]. - Or come il culto di Mithra aveva subìto a Babilonia le influenze della religione astrale, così in questo ulteriore momento della sua espansione occidentale subì l'influsso di quel particolare spirito religioso che fu caratteristico dell'Asia Minore, e che ivi circolò dalla Siria alla Frigia informandosi principalmente ai culti di Adonis e di Attis, - cui fanno riscontro quelli di Tammuz babilonese e di Osiride egizio.

L'idea fondamentale comune a questi culti è quella del giovane iddio (della vegetazione) che muore e che risuscita [19]. Corrispondentemente, essi ebbero anche una forma cultuale comune, che fu quella in cui le religioni orientali si diffusero poi nell'impero romano: la forma dei misteri. In realtà si tratta di un tipo religioso essenzialmente mistico, umanistico più che naturistico, talora (massime in Frigia) fortemente orgiastico [20]. Or questo tipo fu applicato anche a Mithra [21]. La religione persiana, per quanto noi sappiamo, ignorava i misteri e il misticismo [22]. Se il Mitraismo si organizzò in forma misterica, ciò si deve appunto all'influenza di quel tipo, sul quale esso si modellò. Di più: Mithra era una divinità naturistica; risaliva, per le sue origini, al politeismo indo-iranico; era un dio del cielo, della luce e del sole, vittorioso su le tenebre, testimonio dei patti *. Questo suo carattere naturistico non si era cancel-

---

* v. sopra a p. 53.

lato, anzi piuttosto accentuato (in senso astrale, e, più precisamente, solare), a Babilonia. Se poi egli assunse i tratti del giovane iddio che presiede alle vicende della natura, fu questo un aspetto di origine secondaria [23], che si formò quasi per un riflesso delle religioni dell' Asia Minore.

In Asia Minore Mithra non s' introdusse da solo, bensì insieme con le altre figure divine della religione persiana: con il dio supremo Auramazda e con quegli altri iddii elementari (Luna, Fuoco, Terra, e simili) che componevano il pantheon naturistico nazionale *. Se fra tutte queste figure divine Mithra assunse una posizione centrale, anzi unica, fu questo un altro effetto dell' influenza ch' egli ebbe a subire nell' ambiente religioso asiatico-occidentale, sia per la diffusa tendenza sincretistica a ridurre molte figure divine ad una sola, sia specialmente per la suggestione del tipo cultuale dominante, di quei 'misteri' in cui l' interesse del fedele veniva a concentrarsi sulla figura del dio simboleggiante nella sua passione la passione e il destino di tutta l' umanità. Così Mithra nei suoi misteri giunse ad oscurare lo stesso Auramazda; il quale pur tuttavia seguitò a far parte della teologia mitriaca, insieme con il dio-Luna, il dio-Fuoco, il dio-Terra - che infatti ricorrono poi nel Mitraismo dell'età imperiale in figura di Selene-Luna, Hephaistos-Vulcanus, Terra Mater -; come pure lo stesso Auramazda, l' antico dio del cielo [24], dopo aver anch' egli assunto a Babilonia un colorito astrologico avvicinandosi al concetto del tempo increato (*Zrvan akarana*) ed eterno, fu poi identificato nel

---

* v. sopra a p. 116.

mondo occidentale non solo con Zeus e Jupiter, ma addirittura con *Caelus* secondo la formula: *optimus maximus Caelus aeternus Jupiter* [25].

Anche elementi zoroastrici erano incorporati, come vedemmo *, nel sistema della religione persiana quando essa s'introdusse nell'Asia Minore; ed anch'essi, al pari degli elementi della religione popolare, si tramandarono nel Mitraismo pur nella sua nuova forma misterica e nella sua diffusione attraverso il mondo romano. Talune iscrizioni mitriache sono dedicate *Deo Areimanio* [26]: una formula che sarebbe la più sacrilega delle bestemmie in bocca a un seguace della genuina dottrina di Zarathustra. È vero che *Areimanius* (= *Anrama(i)nyu*, *Ahriman*) è di origine schiettamente zoroastrica **. Ma essenzialmente mitriaca è la venerazione di *Areimanius* come dio [27]; nella quale è da vedere un riflesso del suo sincretismo con la figura del dio Hades-Pluton ***. Un altro elemento di origine dualistica (zoroastrica) si conservò nel Mitraismo, e per opera del Mitraismo passò poi nelle religioni del mondo romano: e sono gli ἀντίθεοι, i quali, nonostante che appaiano identificati sincretisticamente con i Giganti e i Titani, nemici delle divinità olimpiche – e in ispecie di Zeus –, e quindi come δαίμονες, tuttavia nella loro qualità di ἀντίθεοι e nella loro opposizione agli *angeli* si rivelano discendenti dei *daeva*, veri e propri 'anti-dèi', ossia negazioni dell'ordine divino secondo la dottrina zoroastrica [28].

---

* v. sopra a p. 163.
** v. sopra a p. 97.
*** v. sopra a p. 33 sg.

Come si vede, il Mitraismo non è uno svolgimento del Zoroastrismo: non è, come parve ad alcuni, un Zoroastrismo alterato nel corso delle sue peregrinazioni e adattato al genio occidentale. Il Mitraismo risale, come ha messo in evidenza il Cumont [29], all'antica religione delle genti iraniche; alla quale ultimamente risale anche il Zoroastrismo. Conviene soggiungere che da quell'antica religione il Zoroastrismo procede per negazione ed antitesi: il Mitraismo, invece, ne discende per tradizione e continuazione, staccandosi da quella - per costituirsi in forma propria - in un momento in cui essa aveva già incorporato taluni concetti propri del Zoroastrismo. Così, e non altrimenti, si spiega la presenza di elementi zoroastrici nel Mitraismo, e la loro persistenza in una forma più o meno alterata. Si tratta dunque di elementi acquisiti; - e il rapporto fra Mitraismo e Zoroastrismo ha quindi carattere secondario, non essenziale. Non dunque allo spirito zoroastrico - che non fu, esso, presente -, non al genio universalistico del Zoroastrismo originario, esplicantesi nella predicazione e nel proselitismo *, è da attribuire la ulteriore fortuna del Mitraismo e la sua straordinaria diffusione nel mondo romano.

In realtà il Mitraismo non aveva in sè congenite tendenze universali ed aspirazioni ultra-nazionali. Portato oltre i confini della patria per vicende puramente esterne insieme con tutta la religione nazionale, raggiunta poi in seno a questa, pel concorso di speciali circostanze, una posizione di gran lunga

---

* v. sopra a p. 90 sg.

predominante; il culto di Mithra era pur sempre, quale era stato in origine, il culto di una divinità naturistica fra altre consimili di un *pantheon* politeistico. Questo *pantheon* iranico impregnato di elementi zoroastrici, se potè mantenersi puro, o quasi, nella Persia propria – mentre già nella Parthia fu esposto alle influenze della civiltà greca [30] –, in maggior misura subì l'influsso ellenico nell'Asia Minore, ch'era quasi totalmente ellenizzata; e in questa forma parve, per un momento, destinato a divenire la religione di un grande impero anatolico d'impronta iranica: con Mitridate Eupatore, re del Ponto [31]. Il nome stesso di Mitridate ci dice quanto Mithra fosse venerato. Ma non era ancora il Mitraismo. Formatosi nell'Anatolia ellenizzata, il Mitraismo vero e proprio derivò dall'ellenismo i tipi delle sue figure divine, compreso quello – che fu poi diffusissimo – di Mithra tauroctono [32]. Ma tra i Greci d'Asia, dove l'ellenismo non regnava da ieri, anzi aveva tradizioni secolari e origini remote, il Mitraismo non penetrò. Ancora una volta si rivelò l'atavica ripugnanza fra lo spirito ellenico e l'iranico. Così pure, il Mitraismo rinunziò a propagarsi nella Grecia propria. Chè quando, superata la barriera della grecità asiatica – ionica e dorica –, si rimise in cammino ancora una volta verso occidente, saltò nettamente l'Ellade [33], e riapparve in Italia e in Roma, – donde irraggiò nelle provincie d'Africa e d'Europa.

Or questa sua ripresa e la susseguente espansione vastissima fra le genti, il Mitraismo non l'attuò per forze sue proprie, ma per energie e virtù acquisite: quelle virtù ch'eran proprie, in vece, di quel tipo religioso mistico e misterico che

in Asia Minore, come dicemmo, al Mitraismo erasi applicato. Lo stesso tipo si applicò, in parte, anche al Cristianesimo. Col quale il Mitraismo entrò in concorrenza, e gli contese la conquista dell' impero romano (Commodo, Diocleziano, Giuliano) 34: col Cristianesimo ch' era religione universalistica per natura, che ripeteva le sue origini da un Fondatore; e invece il Mitraismo non era una religione fondata, non un verbo nuovo rivelato da un Profeta, - come infatti gli autori della sua diffusione non furono apostoli nè sacerdoti, ma soldati delle legioni, e funzionari disseminati nelle sedi più lontane, e mercanti girovaghi lungo le vie dell' impero 35. Era, il Mitraismo, una religione di origini naturistiche e politeistiche e popolari; e tuttavia, snaturato e trasfigurato al contatto con altre forme religiose eterogenee ed extra-iraniche, pervenne ad attuare il programma di una religione universalistica: quel programma cui, viceversa, il Zoroastrismo, religione fondata, religione di tendenze proselitistiche e ultranazionali, originariamente estranea alla Persia *, finì per rinunziare; e vi rinunziò appunto in Persia per l' influenza irresistibile, che vi subì, di uno spirito fortemente nazionale.

Già nell' epoca degli Achemenidi questo spirito nazionale aveva, come vedemmo **, efficacemente reagito su la religione zoroastrica, costringendola ad accogliere nella sua dottrina e nella sua *praxis* non pochi elementi della credenza e del culto tradizionale

---

* v. sopra a p. 71 sg.

** v. sopra a p. 133 sg., 136 sg.

(culto dei *yazata*, liturgia dell'*haoma*). Dal canto suo, il Zoroastrismo non aveva mancato di esercitare un'influenza su la religione popolare *. Caduta la Persia sotto la dominazione straniera, quelle due forme della religione persiana si trovarono accomunate nel trattamento e nelle condizioni di vita: condizioni non di oppressione, ma certo di inferiorità mal tollerata, e però di separazione e di tacita latente protesta. Nè col sostituirsi degli Arsacidi ai Seleucidi quello stato di cose mutò, d'un tratto, radicalmente. Il risultato fu che si accentuarono fra il Zoroastrismo e la religione popolare le ragioni di solidarietà, mentre si attenuarono le divergenze. Così quel processo di compenetrazione reciproca per via di scambi vicendevoli che già si era iniziato nel corso dell'età achemenidèa, venne intensificandosi gradualmente sempre più. È da credere che l'ortodossia zoroastrica abbia fatto sempre maggiori concessioni dottrinali alla credenza popolare. Ma anche è verosimile che sia prevalso nella coscienza religiosa comune quello spirito più elevato e più puro ch'era proprio del Zoroastrismo. Certo agli uomini del Zoroastrismo toccò la direzione del movimento, come anche il merito precipuo del successo. Fu un movimento in cui le ragioni della fede erano tutt'uno con le ragioni della patria. Decaduta dall'antica grandezza, fiaccata nelle sue forze materiali, la patria visse delle sue tradizioni; e una voce, sopra tutte, valse a conservarle: la voce sommessa, ma ascoltata, dell'ordine zoroastrico, istituto secolare circondato di rispetto e di venerazione, istituto di pietà e di cultura insieme,

* v. sopra a p. 136.

centro naturale di pensiero e di azione per gli uomini più eletti di quella società travagliata.

L'autorità e l'influenza dei 'magi' si fece allora più grande che mai. In un tempo in cui il popolo ebbe fede nei valori spirituali, il potere spirituale dei magi s'impose anche alla considerazione politica dei principi. Venne allora maturandosi quell'alleanza fra il trono e l'altare che, mentre si ricollegava alle tradizioni achemenidèe [36], ebbe poi piena attuazione con l'avvento dei Sassanidi. Nel I sec. d. Cr., regnando l'Arsacide Vologese (Οὐολόγαισος), un fratello del re, Tiridate, fu mago e capo di magi. Nell'anno 66 questo Tiridate con grande sèguito venne a Roma [37] a ricevere da Nerone l'investitura del regno d'Armenia. Egli fece tutto il viaggio per via di terra, per evitare che le acque del mare avessero ad esser contaminate da espettorazioni ed altri rifiuti corporali [38]. In questo rispetto scrupoloso della purità – e dunque santità – delle acque si può ravvisare un tratto della religione zoroastrica [39]. Vero è che Tiridate si presenta come grande adoratore di Mithra, e non ha scrupolo di inchinarsi a Nerone come a suo dio (τὸν ἐμὸν θεόν [40]). Questo tratto, che non è precisamente quanto avremmo ragione di aspettarci da un rappresentante autentico della genuina religione di Zarathustra, è forse da spiegare con quella sempre più intima fusione del Zoroastrismo con la religione popolare di cui sopra mostrammo le ragioni. Certo il Zoroastrismo non fu la religione ufficiale dei Parthi [41]: presso di questi avrà seguitato a trovarsi piuttosto nella stessa situazione che aveva avuto presso gli Achemenidi [42].

C' è una tradizione dei Parsi che attribuisce a un re degli Arsacidi di nome Vologese un interessamento speciale per i testi sacri dell' Avesta. Secondo la tradizione *parsi* l' Avesta esisteva già, redatto per iscritto, al tempo degli Achemenidi. Alessandro, il maledetto, per avversione alla religione, avrebbe cercato di distruggere l' Avesta, facendone bruciare anche le copie ufficiali depositate nei palazzi reali [43]. Questa tradizione è esposta in un passo del *Dinkart* testualmente così [44]: " Valkhas (= Vologese), l' Askanide, ordinò di conservare l' *avesta* e il *zend* (cioè: il testo e il commento [45]), tali quali erano pervenuti, puri da ogni aggiunta, al pari della istruzione, e tutto ciò che s' era salvato dal saccheggio causato da Alaksandar, per opera della cavalleria dei Rumi (= Greci), e che era disperso nell' Iran - tanto i manoscritti che le tradizioni o r a l i -, e che restava in possesso dei *destur* (= dottori della legge) nel paese, quale era pervenuto, e ordinò di farne copie per le diverse città ". Di questa tradizione già avemmo occasione di fare la critica *. In realtà non è da credere che in età achemenidèa sia già esistito un testo scritto completo dell' Avesta, di cui quello che ci è pervenuto sia direttamente il residuo frammentario. Esistevano bensì, anteriormente ad Alessandro, certe parti di quel che fu poi l' Avesta; talune, anzi, (le Gatha), assai antiche, tramandate oralmente come elemento essenziale della liturgia **. Che la trasmissione di questi testi liturgici abbia avuto a soffrire dalla di-

---

* v. sopra a p. 139.

** v. sopra a p. 70 n. 86.

spersione sacerdotale che seguì alla conquista straniera, è assai verosimile. Altrettanto naturale è che, appena cominciò il risveglio della coscienza nazionale promosso principalmente dai sacerdoti, la prima cura di questi, o di un gruppo speciale di questi, sia stato di comporre (la tradizione dice: ‘ricomporre’) in unità quanto si poteva raccogliere dei testi tramandati.

Questo còmpito era conforme allo spirito dei tempi; i quali certo non erano propizi allo svolgimento della dottrina e alla produzione originale nel campo della speculazione. Quel programma di conservazione e di ricostruzione dell'antico in cui erano riposte le speranze della nazione, fu anche quello cui s'informò l'opera dei sacerdoti riguardo all'Avesta. I quali dunque sopratutto si occuparono di raccogliere i testi tradizionali e di studiarli, riparando le lacune e componendo le parti in un tutto.

Quando precisamente sia cominciata quest'opera, è difficile dire; nè la tradizione fornisce dati sicuri. Chè il re Vologese del *Dinkart* non può senz'altro esser identificato con quel suo omonimo che fu contemporaneo di Nerone [46], contandosi fra gli Arsacidi diversi re di questo nome [47], sia nel I che nel II sec. d. Cr.; – come pure si chiamava Vologese il fratello di quell'Artabano (Ardavan) V che fu l'ultimo re degli Arsacidi, prima dell'avvento della nuova dinastia dei Sassanidi con Ardasir.

È notevole che proprio questo Ardasir ha anch'esso nella tradizione *parsi* una parte capitale nell'opera di (ri)costruzione del testo sacro della fede: come quegli che avrebbe provveduto – valendosi specialmente dell'opera del mago Tansar – a che l'Avesta conseguisse la sua sistemazione definitiva.

Dice un altro passo del *Dinkart*[48]: " Poi venne questo „ Artakhsatr (= Ardaśir, Artaxerxes), re dei re, „ figlio di Papak, a restaurare l' impero dell' Iran. „ Egli raccolse tutti i manoscritti ch' erano dispersi. „ Allora Tansar il santo, uomo dell' antica fede, „ *herbed* degli *herbed*, si presentò con una ' esposizione ' [49] tratta dall' Avesta. Egli ricevette l' ordine di completare (l' Avesta) con questa esposizione e così fece „.

Qui è adombrata la redazione scritta definitiva del testo sacro, ed anche il modo come essa dovette procedere. In realtà nel raccogliere le preziose reliquie, nel redigerle, nel sistemarle in un tutto più o meno organico, è naturale che abbia avuto parte l' opera personale di chi vi fosse, per speciali sue qualità, deputato; nè è da escludere che in tale occasione qualche brano sia stato composto *ex-novo* - sempre secondo i modelli antichi -, e, pur essendo di composizione recente, sia poi stato incorporato nel testo. Che, infatti, la formazione del canone avestico definitivo non sia avvenuta d' un tratto, anzi abbia richiesto il concorso di più generazioni, si rileva appunto dalla tradizione stessa, mettendo l' un con l' altro a riscontro i due passi del Dinkart sopra citati; i quali, lungi dal contradirsi [50], si integrano, anzi, a vicenda, quando sian riferiti a due momenti diversi - a un prima e a un poi - di quel processo che portò alla redazione definitiva dell' Avesta: a un prima indeterminato nell' età degli Arsacidi, e a un poi che coincide con l' avvento dei Sassanidi [51].

E non è senza significato questo fatto, che il processo della formazione del libro sacro della fede si sia dunque svolto sincrono, quasi, e parallelo a

quello che diè luogo alla resurrezione della patria. Tanto è vero che la resurrezione della patria fu preparata sotto il segno della religione; - onde poi, anche, sotto lo stesso segno si compì. In realtà si tratta di due svolgimenti che non sono paralleli soltanto cronologicamente, bensì solidali per un nesso interiore profondo. Quegli uomini della religione ch' erano i depositari delle tradizioni più antiche del popolo, mentre si applicarono a sistemarle in forma canonica, nello stesso tempo e nello stesso spirito promossero anche quella riscossa della nazione che trionfò da ultimo con la ricostituzione della Persia in stato indipendente. Essi furono la mente. Quando i tempi furono maturi, qualcuno sorse a tradurre in atto quel disegno ch' essi erano venuti preparando: Ardasir fu il braccio esecutore dell'opera: Ardasir figlio di Papak, nipote di Sasan, onde ebbe principio la nuova dinastia persiana, detta appunto dei Sassanidi, - nonchè una nuova êra iranica, che fu datata dal 226/7 d. Cr. Il nome stesso di Ardasir è già di per sè significativo. Esso risale all' antico persiano *Artakhsathra* (*Artaxerxes*), ch' era stato il nome di parecchi sovrani Achemenidi: altro segno che le tradizioni collegate all' antica idea imperiale non eran venute meno, anzi avevano seguitato ad esser coltivate ed accarezzate pur nei secoli oscuri della decadenza [52].

Sotto la sovranità nominale dei re dei Parthi la Persia era stata signoreggiata da principi locali ch' erano, di fatto, indipendenti. A tutto vantaggio del sovrano straniero tornavano le continue competizioni e le lotte fra i signori, ragione precipua dell' interna debolezza, ostacolo massimo alla ricostitu-

zione dell'unità statale. I re Parthi avranno naturalmente favorito questo stato di cose. Ma di contro alla divisione dei principi ormai era venuta sorgendo e crescendo una forza unitaria ch'era quella del popolo, unificato nella sua fede per opera dei rappresentanti del Zoroastrismo.

---

# NOTE

1 Beloch, *Griechische Geschichte*, III, 1 (1904), 10 sgg.

2 Polyb. 10. 27, 3. - Cfr. Bevan, *The house of Seleucus*, London 1902, I, 265 sg.

3 Gli abitanti di Seleucia nel II sec. d. Cr. professavano, a quanto pare, il mazdeismo (Chapot, in *L' hellénisation du monde antique*, Paris 1914, p. 292 n. 1).

4 Una Περσικὴ ἑορτή celebrata dalle truppe di Antioco I sotto Damasco: Polyaen. 4. 15.

5 Popolarità del Macedone Peukestas, ' satrapo ' della Persia propria: egli aveva assunto il costume persiano (Arrh. 6. 30, 3; 7. 6, 3); - opposizione persiana alla sua deposizione da parte di Antigono (Diod. 19. 48, 5); - opposizione persiana (νεωτερίζοντας), soffocata da Seiles (Polyaen. 7. 39).

6 Cfr. V. Chapot, *Les destinées de l' hellénisme au delà de l'Euphrate*, Mémoires de la Societé Nation. des Antiquaires de France, 1904, 207 sgg. Cfr. dello stesso Chapot, *L' hellénisme en Asie Mineure et en Perse, etc.*, in *L'Hellénisation du monde antique* (Leçons faites à l' École des Hautes Études Sociales), Paris 1914, 277 sgg.: specialmente a p. 288 sgg.

7 La Media settentrionale (propriamente nord-occidentale), sin da quando (alla morte di Alessandro) fu assegnata come satrapia ad Atropates (onde il nome di Atropatene [v. sopra a p. 72 sg.]; anche: *Media Minor*), costituì poi sempre, di fatto, uno stato (' regno ') autonomo, che solo nominalmente dipendeva dal re di Siria. - L' Atropatene fu un centro del Zoroastrismo: ivi erano i luoghi sacri della tradizione: v. sopra a p. 73. - A Gazaka (Takt-i-Sulaiman) c' era un gran tempio del fuoco (Bevan, *op. cit.*, I, 263). - Si pensi anche alla parte che ebbe

l'elemento iranico nella formazione dei regni autonomi del Ponto (Mithradates-Ariobarzanes) e di Cappadocia (Ariarathes-Ariaramnes).

8 In realtà, la conquista vera e propria di tutta la Parthia dovè avvenire solo in seguito alla disfatta di Seleuco II ad Ankyra (ca. 238 a. Cr.).

9 Il nome (*Arsaka*) è iranico. Così si chiamava anche, a quanto sembra, prima di salire al trono, l'Achemenide Artaxerxe II (Mnemon), almeno secondo Ctesia (frgg. 29. 49. 53. 57) e Plutarco (Ἀρσίκας, *Artax.* 1); Dinone dà la forma *Oarses*, che presuppone piuttosto un iranico *Arsu*; cfr. E. Meyer, in Pauly-Wissowa, *Realencykl.* II 1269.

10 Città di fondazione greca nella Parthia: Alexandropoli (di Nisa), Hekatompylos, Calliope: Bevan, *op. cit.* - I sovrani Parthi batterono moneta secondo il sistema attico introdotto da Alessandro: Beloch, *Griech. Gesch.* III, 1. 314. - Del carattere della civiltà parthica, aperta alle influenze elleniche, mancante di basi nazionali, non molto dissimile da quel che fu, p. es., in Asia Minore la civiltà del regno di Mitridate Eupatore (cfr. Th. Reinach, *Mithridate Eupator, roi de Pont*, Paris 1890), si hanno tracce anche nel linguaggio: A. Meillet, Mémoires de la Société de linguistique de Paris, 18. 1915, 110 sg., 248 sg.; R. Gauthiot, ibid. 19. 1916, 125 sg.

11 φιλήλληνος è elemento costitutivo frequente nelle leggende delle monete dei re Parthi (Ἀρσάκου [elemento costante] βασιλέως [βασιλέων] μεγάλου θεοῦ θεοπάτορος εὐεργέτου, ecc.): W. Wroth, *Catalogue of the coins of Parthia* (Catalogue of the greek coins in the British Museum), London 1903, 275 sg. - In processo di tempo si nota però, già sotto gli Arsacidi, qualche accenno a un risveglio nazionale (Pauly-Wissowa, *Realenc.* II, 1293), - e, corrispondentemente, una decadenza della cultura ellenica: cfr. J. de Morgan, *Études sur la décadence de l'écriture grecque das l'empire Perse sous la dynastie des Arsacides*, Revue Archéologique, 1912, 20. 1 sgg.; Ellis H. Minns, *Parchments of the parthian period from Avroman in Kurdistan*, Journal of hellenic studies, 35. 1915, 22 sg., specialmente a p. 60 sg.

12 Cfr. A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides* (323-64 av. J.-Cr.), Paris 1913-14, 86 sgg.; Sykes, *A history of Persia* I, London 1915, 336 sg.

13 Strab. 15. 3, 15: ἐν δὲ τῇ Καππαδοκίᾳ ... πολύ ... ἐστι τὸ τῶν μάγων φῦλον.

14 Basil. *ep.* 258 (*ad Epiph.*), 4 (Clemen, *Fontes*, p. 86); Epiphan. *exp. fid.* 12 (ibid. 87) e Prisc. *hist. byz.*, fr. 31 (ibid. 93).

15 Cumont, *Text. et mon*, I. 9, n. 5.

16 Cfr. Cumont, *Notes su le culte d'Anaïtis*, Revue archéologique, 1905, 5. 25 sg.

17 Paus. 5. 27, 5; v. sopra a p. 13. Cfr. Cumont, *Mystères de Mithra* ³ (1913), p. 12.

18 Plut. *vit. Pomp.* 24.

19 Cfr. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris* ² (The Golden Bough ³), London 1907.

20 Anche, in Cappadocia, il culto di Ma.

21 Mithra-Attis: Cumont, *Les mystères de Mithra* ³, 19 n. 2.

22 Elementi di un misticismo primitivo si potrebbero trovare tutt' al più nel rituale inebriante dell' *haoma* (proibito nelle Gatha: v. sopra a p. 58). Questo misticismo di origine indo-iranica costituirebbe, se mai, il solo substrato all' impiantarsi del tardo misticismo arabo-persiano (sufismo): cfr. Edv. Lehmann, *Mystik in Heidentum und Christentum* (1918), p. 22 sgg.

23 Un tratto primario (inerente al carattere luminoso - solare di Mithra) che a ciò avrebbe contribuito, potrebbe essere quello di Mithra come 'mediatore': μεσίτης (Plut., *de Is. et Osir.* 46; cfr. Cumont, *Les myst. de Mithra* ³, 129 sg.), che non fu senza importanza per i destini ulteriori del Mitraismo. - Cfr. S. Reinach, *La morale du Mithraisme*, in *Cultes, mythes et religions*, II, 1909, 220 sg.).

24 v. sopra a p. 49 sgg.; cfr. πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους nella iscrizione di Antioco al Nemrud Dagh: Cumont, *Textes et Monum.* I, 87, 91; Appian. *Mithrid.* 66 (Clemen, *Fontes*, p. 63): ἔθυε (ὁ Μιθριδάτης) τῷ στρατίῳ Διὶ πάτριον θυσίαν ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ, κορυφὴν μείζονα ἄλλην ἀπὸ ξύλων ἐπιτιθείς.

25 Cumont, *Textes et monum.*, I, 87, 137.

26 Cumont, *Textes et monuments*, II, iscrr. nn. 27, 323, 324; cfr. I p. 139; *Les mystères de Mithra* ³, 112 sg.

27 Cfr. Plut., *de Is. et Os.* 46: πόαν γάρ τινα κόπτοντες ὄμωμι (= *Haoma*) καλουμένην ἐν ὅλμῳ, τὸν Ἅιδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον· κτλ.

28 Vedi Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano* (trad. L. Salvatorelli, Bari 1913), p. 156, e le note relative, dove sono riportati i testi, alcuni dei quali presentano gli ' antidèi ' in lotta con gli ' angeli ', proprio come i *daeva* di Ahriman lottano contro i *yazata* di Ormazd. (Gli *angeli*, estranei in origine alle religioni del mondo classico, vi penetrarono con le correnti dei culti orientali: cfr. W. Bousset, *Zur Dämonologie der späteren Antike*, Archiv für Religionswissenschaft, 18, 1915, 134 sgg. - ' Il est donc infiniment probable que les mystères persiques de Mithra ont, parallèlement aux cultes syriens, propagé l'adoration des anges dans les provinces romaines, bien qu' on n' ait jusqu' ici mis au jour dans ancun mythréum une dédicace aux *angeli* ': Cumont, *Les anges du paganisme*, Revue de l' histoire des religions, 1915, 72. p. 165. - Nel Mitraismo stesso l'esistenza dei demoni malefici presuppone già di per sè anche l' esistenza di spiriti benigni). - Cfr. Cumont, *Les mystères de Mithra*³, 112 sg. - Lactant. *divin. instit.* 2. 15, 8: daemonas inimicos et vexatores hominum, quos ideo Trismegistus ἀγγέλους πονηρούς appellat. Cfr. i *dii nefandi* di una iscrizione (mitriaca ?) di Carnuntum, citata da F. Cumont in Revue de l' histoire des religions, 1915, 72. p. 164 n. 2. Tracce degli Amesaspenta nel Mitraismo sono segnalate dal Cumont, il quale connette la *Terra mater* delle iscrizioni mitriache con la *Spenta Armatay* (v. sopra a p. 64 n. 65) dell' Avesta (*Textes et monum.* I 107), e la *Virtus* con *Asa vahista* (*ibid.*, 144); e a proposito dell'Ares-Mars mitriaco (cfr. Ἀρτάγνου Ἡρακλέους Ἄρεως nel monumento di Antioco di Commagene) cita (*ibid.*, 144) vari fatti, i quali « rendent possible la persistance du culte de *Khsathra va(i)rya* dans le mithriacisme ».

29 *Textes et monuments*, I, 11 sg.

30 Lo stesso dicasi della Bactriana. Del sincretismo religioso in Bactriana già citammo alcuni dati (v. sopra a p. 15). Analogamente fiorì il sincretismo religioso nella Parthia (cfr. A. Christensen, *L' empire des Sassanides*, p. 17).

31 Cfr. Th. Reinach, *Mithridate Eupator, roi de Pont*, Paris, 1890, 244 sg.

32 Il tipo è derivato da un motivo scultorio della scuola di Pergamo che risale alle sculture del tempio di Athena Nike su l' Acropoli: Cumont, *Les mystères de Mithra*³, 222.

33 Cumont, *Les myst. de Mithra*³, 31 sg.

34 Cumont, *op. cit.*, 87 sg.

35 Cumont, *Text. et monum.* I, 241 sg.; *Les mystères de Mithra*[3], 39, 63 sg., 73; *Le religioni orientali nell' impero romano*, 152 sgg.

36 Cfr. E. Wilhelm, *Königtum u. Priestertum im alten Iran*, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges., 40. 1886, 102 sgg.

37 Secondo A. Dieterich, *Die Weisen aus dem Morgenlande*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 3. 1902, 1 sg. (= *Kleine Schriften*, 272 sg.), questo avvenimento storico avrebbe suggerito l'applicazione della leggenda dei Magi d' Oriente alla nascita di Gesù (Matth. 2. 1 sg.). Che sia questo veramente un primo preludio alla diffusione del Mitraismo in Occidente, mi sembra discutibile. Certo i Magi di Tiridate adoravano Mithra (v. sopra a p. 171): ciò non prova ancora che fossero rappresentanti del vero e proprio Mitraismo. - La stella che guida i Magi della leggenda fa pensare piuttosto a Babilonia ('magi' = 'Caldei'): Cfr. F. Boll, *Der Stern der Weisen*, Zeitschr. f. d. neutestam. Wiss. 18. 1917, 40 sgg. Naturalmente resta possibile, anzi probabile, che i Magi adoranti Gesù (un motivo che divenne frequente nell'iconografia primitiva) siano stati poi interpretati dai Cristiani come sacerdoti mitriaci (umiliati, dunque, ai piedi di Gesù bambino), e precisamente quando il Mitraismo fu divenuto un concorrente pericoloso del Cristianesimo.

38 Plin. *n. h.* 30. 2, 16: navigare noluerat quoniam exspuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant. (Cfr. Herod. 1. 138; Strab. 15. 3, 16).

39 Vendidad, 5 sgg.: cfr. sopra a p. 102, n. 21; 137. - Cfr. S. Reinach, *Le mariage avec la mer*, in *Cultes, mythes et religions*, II (1909), 206 sg.

40 Dio Cass. 63. 5, 1 sgg.

41 Un tempio del fuoco ad Asaak, dove Arsace I sarebbe stato consacrato re: Isid. Charac., 11.

42 Cfr. Christensen, *op. cit.* 17: l'intolleranza religiosa (che fu caratteristica dell' epoca dei Sassanidi) è sconosciuta al tempo dei re Parthi; predomina, invece, il sincretismo (sia in senso ellenico, sia in senso 'aramaico'): esso appare anche sulle monete. Cfr. Sykes, *A history of Persia*, I, London 1915, 397 sg.

43 Cfr. Blochet, Revue Archéologique, 1897, 31. 54 sgg. Già in questa presentazione di Alessandro, che contrasta con tutto quanto sappiamo delle tendenze conciliatrici e della politica

unificatrice del Macedone, si può vedere un segno dello spirito di opposizione nazionale contro l' ellenismo.

44 Blochet, Revue Archéologique 1897, 31. 54 sgg.

45 Questo è il valore proprio di *zend* (in contrapposizione ad *avesta*: v. sopra a p. 37 n. 84), - donde impropriamente il termine fu applicato a designare la lingua dell' Avesta.

46 Così tenderebbe a fare il Darmesteter, *Le Zend-Avesta* III, p. XXII sg.

47 Sykes, *A history of Persia*, I, London 1915, 413 sgg.

48 Blochet, Revue Archéologique, 1897, 31. 56 sg.

49 Così traduce il West; altri: 'pubblicazione' (Haug); 'rivelazione' (Darmesteter). - Cfr. Geldner, Grundriss der iranisch. Philol. II, 33 n. 5.

50 Cfr. Blochet, Revue Archéologique 1897, 31. 57 sgg.

51 Cfr. H. Reichelt, *Zur Beurteilung der awestischen Vulgata*, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 27. 1913, 53: il testo attuale dell' Avesta sarebbe quello di una *vulgata* sassanidica (circa il 400) risalente a un più antico testo scritto in età arsacidica (circa il 100 d. Cr.) in alfabeto aramaico.

52 Cfr. Pauly-Wissowa, *Realencycl.* II, 1322.

VI.

# La rinascenza persiana sotto i Sassanidi
(227-651 d. Cr.)

## Il Zoroastrismo come religione dello Stato. Suoi rapporti col Manicheismo e col Cristianesimo.

Con l'avvento dei Sassanidi la Persia rinacque a nuova vita. E fu vita di quattro secoli, fino alla conquista araba [1]. Fu, dopo il Medioevo della dominazione straniera, un vero Rinascimento. All'anarchia del regime feudale successe l'unità politica sotto la monarchia ereditaria, secondo il principio legittimistico ch'era stato in vigore al tempo degli Achemenidi. Riprendendo di quegli antichi sovrani anche il titolo, Ardasir I (a. 226-241) si proclamò "re dei re" (*sāhān sāh*) [2]. Tutta la tradizione imperiale fu rinnovata [3]. Il costume si modellò su l'antico. La lingua greca fu bandita dall'uso ufficiale. L'arte figurata, che non aveva in Persia un passato proprio *, cercò

---

* v. sopra a p. 133.

nuove vie per emanciparsi dall' ellenismo 4. Ad imitazione degli Achemenidi, i sovrani Sassanidi amarono fare rappresentare la propria figura su rilievi rupestri, e incidere iscrizioni su le rocce 5. In complesso, la vita volle essere tutta nazionale. E della vita nazionale la forza prima, il segno, l' anima fu la religione.

Non per nulla Ardasir I appare nella tradizione *parsi* come devoto di Zarathustra e pio zelatore della fede *. Egli stesso si proclama ufficialmente, nelle iscrizioni e sulle monete, ' mazdeista ' (*mazdayasna*) e ' divino ' (*baghi*) 6. Lo stesso fecero i suoi successori. Di Narsete (a. 293-302) abbiamo un' iscrizione che dice: " Ritratto del divino Narsahi, mazdeista, re „ dei re dell' Iran e del non-Iran, di stirpe celeste, „ figlio del divino Sahpur, re dei re dell' Iran e del „ non-Iran, di stirpe celeste, nipote del divino Artakh„ sahr, re dei re „ 7. È da notare che la qualifica di ' mazdeista ' è messa prima di tutte le altre: la religione ha la precedenza su la regalità e su la legittimità. Così pure, nell' enumerazione delle virtù del sovrano quale è data nel *Dinkart* vengon prime " quelle relative alla buona religione „ 8. Nella procedura osservata per la scelta e la proclamazione di un nuovo sovrano secondo la " Lettera di Tansar al re di Tabaristan „ 9 - nella quale procedura la parte principale era sostenuta dal *mobedhān mobedh* (= *maghupat*, ' capo dei magi '), il papa, per così dire, della chiesa zoroastrica ufficiale -, il designato al trono doveva rispondere a questa domanda:

---

* v. sopra a p. 173 sg.

„ Accetti tu da Dio la religione di Zarathustra che „ fu professata da Vistaspa*, figlio di Aurvataspa? „ [10].

In realtà la religione ebbe a trarre il massimo vantaggio dal nuovo stato di cose che essa aveva efficacemente contribuito a creare. La causa del trono e la causa dell' altare avevano trionfato insieme. Una solidarietà d' interessi aveva presieduto all' alleanza del principe con gli uomini della Chiesa. Avendo aiutato il principe a debellare le rivalità dei signori e le loro tendenze autonomistiche, il clero passò avanti alla nobiltà nel nuovo regime [11]. La nobiltà non rinunziò senz' altro alle sue aspirazioni. Troppo erano radicate le tradizioni feudali: dopo essere state in pieno vigore per tutta l' epoca degli Arsacidi, non potevano essere soppresse di colpo con la ricostituzione dello stato monarchico unitario. Il nuovo regime ebbe bisogno di essere difeso. Il suo mantenimento fu l' asse cardinale della politica interna dei sovrani Sassanidi [12]; e ad attuare questa politica essi si valsero, in maggiore o minor misura, di quella forza unitaria ch' era rappresentata dalla Chiesa [13]. Ci furono anche dei momenti in cui il potere religioso si sovrappose a quello del sovrano. Taluni re ebbero bisogno di reprimere la strapotenza del clero.

In complesso, non si ebbe uno stato teocratico: bensì uno stato clericale. Il nuovo regno di Persia non fu una teocrazia come quella, effimera, inaugurata da Gaumata il mago nel 522 av. Cr.**. Dominato sempre dalla tradizione di un grande impero scomparso, del quale talvolta parve destinato a risuscitare la

---

* v. sopra a p. 4, p. 91 sg.

** v. sopra a p. 125 sg.

grandezza, lo stato persiano non poteva ridursi a comunità religiosa sul tipo della comunità giudaica. Lo stato fu laico: bensì il re, divino e consacrato dall' autorità ecclesiastica, dovè curare in primo luogo gl' interessi della religione, secondo i criteri e i suggerimenti di un clero che fu influentissimo [14]. Dario aveva bensì adorato e confessato pubblicamente Auramazda * : ma non si era proclamato ' mazdeista ', come fecero Ardasir I e i suoi successori. Nel termine '*mazdayasna*' è implicita una professione di ortodossia e un programma conseguente di azione religiosa. Dario d' Istaspe, seguendo l' esempio e la politica religiosa di Ciro, aveva fatto ricostruire i templi degli dèi egiziani, e reso onore ad Apollo ellenico**. Sahpur (Mosè di Chorene dice, veramente, Ardasir) [15] fece rovesciare in Armenia gli idoli del sole e della luna [16], e nella sede principale del culto pagano dell' Armenia eresse un altare del fuoco. Così facendo, avrà perseguito anch' egli un suo fine politico. Ma l' aspetto religioso di questa politica estera appare dunque ispirato ad una intolleranza religiosa ch' era sconosciuta ai primi Achemenidi.

Qui si vede come il regno nuovo persiano, mentre riprendeva nella forma le tradizioni dell' antico, se ne allontanava nello spirito. Nazionale era stata la religione degli Achemenidi; e nazionale era la religione dei Sassanidi. Ma quella era stata la religione originaria: nazionale perchè nata con la nazione stessa, frutto naturale e

---

* v. sopra a p. 127 sg.

** v. sopra a p. 124 sg.

spontaneo di quello spirito collettivo onde sorgono insieme presso un popolo la lingua, la fede, il costume. Questa, dei Sassanidi, era una antica religione fondata, di origine individuale, che nazionale era divenuta alterando profondamente la sua natura: per quante concessioni avesse fatte alla credenza popolare, per quanti elementi tradizionali si fosse incorporata, era ancora e sempre la religione di Zarathustra [17]. Quel che il Zoroastrismo non era stato mai, nè al tempo delle sue origini nè sotto gli Achemenidi e nemmeno sotto gli Arsacidi [18] – cioè la religione ufficiale di un grande stato nazionale iranico –, lo divenne ora per effetto di quelle vicende che portarono, insieme, alla formazione del regno dei Sassanidi. Fu uno svolgimento tutto persiano del Zoroastrismo, determinato e promosso da quel forte spirito nazionale di cui il Zoroastrismo ebbe in Persia a subire l'influsso. Al tempo degli Achemenidi questo svolgimento già era incominciato, – e noi ne seguimmo le tracce * –: ma ora soltanto fu compiuto, in quella nazionalizzazione del Zoroastrismo nella quale dunque converge tutta la storia religiosa persiana. Tuttavia qualche cosa si era conservato nel Zoroastrismo di quel suo spirito originario, innato e indelebile. E questo spirito appunto diede un'impronta caratteristica alla storia religiosa della Persia sotto i Sassanidi, – ed oltre.

L'ortodossia è un concetto estraneo alle religioni naturali, – e nazionali perchè naturali. È, invece, propria delle religioni fondate. Le quali, originate come sono dall'opera personale di un Fondatore,

---

* v. sopra a p. 97, p. 138 sgg.

portano in sè dalla nascita i germi di uno sviluppo conforme alla natura loro; e com' esse si formarono per separazione e protesta contro un' altra religione, così nel loro sviluppo accentuano questo loro genio separatista e 'protestante'; e così dànno luogo successivamente a sempre nuove formazioni ('sètte') dello stesso tipo (per quanto l' una dall' altra distinte nella dottrina e nel culto), secondo un processo di progressiva divisione e suddivisione – ossia di progressiva differenziazione –, attraverso il quale si intensifica sempre più l' originario spirito di esclusività e separatismo, e quindi anche di intransigenza e intolleranza. Settarismo e intolleranza, estranei per l' addietro alla storia religiosa persiana, compaiono in Persia all' epoca dei Sassanidi. E vi compaiono appunto al sèguito del Zoroastrismo trionfante. Il quale solo artificialmente era divenuto religione nazionale: in realtà era l' antica confessione di una comunità autonoma di credenti, estesa ora a tutta la nazione: una confessione che sin dal tempo delle Gatha aveva conosciuto i maestri d' errore e d' eresia *, e certo aveva già una sua esperienza di movimenti separatisti e di tendenze scismatiche **.

Onde si vede come fino ai più tardi tempi della storia persiana si prolunghino le conseguenze di quel lontano fatto religioso che in antico era venuto a turbare il naturale svolgimento della vita religiosa nazionale: cioè la religione di Zarathustra. Questa religione, per non aver vinto la sua vittoria e non aver vissuto la sua vera vita di religione fondata e ultra-nazionale,

---

* v. sopra a p. 85 sgg.

** v. sopra a p. 140.

influì poi sempre in senso perturbatore su tutto lo svolgimento successivo del pensiero e della vita religiosa persiana; la quale, da quel momento sdoppiata, mai più non ricompose effettivamente la sua unità, o soltanto in modo superficiale e fittizio. Sono come due spiriti eterogenei che attraversano la storia della Persia sassanidica senza mai riuscire a conciliarsi – e il loro contrasto finì poi per essere fatale –: uno spirito settario e intollerante, discendente degenere di una antica idea religiosa ultra-nazionale e proselitistica; e uno spirito fortemente nazionale, inestinguibile e insopprimibile, il quale si sforza di affermare tra le varie confessioni religiose la supremazia sua.

Tre 'sètte' mazdee sono menzionate da Sahrastani (sec. XII)[19], che esistevano certamente in età sassanidica. Veramente, una di esse, quella dei *Zaradhusti* (*Zaradhusṭīja*), rappresenta la dottrina ortodossa, che faceva *Yazdān* – cioè Ormazd – e Ahriman coesistenti *a principio*. Invece, i *Gayomarthi* (*Kajūmarthīja*) credevano che Ahriman fosse stato generato da *Yazdān* (Ormazd) in un momento di dubbio. I *Zervaniti* (*Zarvanīja*) ponevano *Hurmuz* (Ormazd) e Ahriman generati l'uno e l'altro da *Zrvan*, il Tempo[20] (superamento del dualismo). *Zrvan* ci riconduce a Babilonia *. Questo antico centro religioso semitico, del quale appunto era originaria l'idea cosmogonica di *Zrvan akaraṇa*, il 'Tempo increato'[21], aveva dunque influito sulla religione persiana non solo al suo passaggio da Babilonia, al principio della sua espansione verso occidente – onde le tracce degli influssi babilonesi furono poi visibili nel Mitraismo

* v. sopra a p. 165.

(*Kronos-Saturnus-Caelus aetèrnus*) [22] –; ma anche, per via quasi di riflusso, nella Persia stessa, fino a penetrare nella religione nazionale del tempo dei Sassanidi.

Elementi di dottrina zervanitica penetrarono anche nel Manicheismo, la religione di Mani [23]. Questa nuova religione sorgeva nel III sec.: proprio quando il Zoroastrismo compiva la sua evoluzione in senso nazionale diventando la religione ufficiale dello stato persiano, e il Mitraismo attuava la sua massima espansione internazionale attraverso il mondo romano.

Certo il Manicheismo non è un'emanazione diretta del Mazdeismo, una specie di Mazdeismo modificatosi a contatto col Cristianesimo (Baur) [24]. C'è una somma considerevole di elementi babilonesi (zervanismo, idea delle triadi, ecc.), ch'è presente nel Manicheismo sin dalle origini (Kessler) [25]. Non per questo sarà da concepire il Manicheismo come una formazione religiosa essenzialmente semitica, svoltasi dal fondo naturale della religione naturistica babilonese (Harnack) [26]. L'ambiente di formazione del Manicheismo è essenzialmente un ambiente gnostico e sincretistico (Bousset) [27]. Una antica tradizione gnostica si continuava in quella sètta mesopotamica dei *Mughtasilah* – ossia ' Battisti ' –, seguaci di Elchasai, affini ai Sabei [28], e dunque ai Mandei [29], alla quale appartenne il padre di Mani, ch'era un Persiano stabilito in Babilonia [30]. Nato in Babilonia, Mani crebbe in questo ambiente; e ne avrà avuto le prime impressioni e le prime idee, compresa quella del dualismo. Ma poi seguì una via propria: abbandonò – per ordine di un angelo, secondo la tradizione, [30] –

Mughtasila, e fondò la sua religione. L'idea centrale della dottrina di Mani è ancora e sempre il dualismo: ma se questo vi è svolto in forma diversa che nel Gnosticismo [31], e più sistematica e rigorosa, ciò si deve verosimilmente alle influenze del Mazdeismo persiano [32]. Elementi di origine persiana abbondano nel Manicheismo: e sono in ispecie quegli elementi mitici e leggendari [33] che gli conferiscono quel colorito imaginoso e fantastico onde si rischiara e si riscalda la sua teologia un po' complicata ed astrusa [34], e in particolare la sua cosmogonia, - quale si può ricostruirla sulle tracce delle confutazioni dottrinali di Teodoro bar Khoni, vescovo nestoriano di Kaskar [35], e di Severo, patriarca monofisita di Antiochia [36].

Certo è che alla Persia principalmente mirò Mani per assicurare il successo alla sua dottrina. Dopo alcuni tentativi contrastati presso Sahpur I (a. 241-272) [37], trovò migliore accoglienza da parte di Hormizd I (a. 272-273). Ma presto si manifestò contro di lui l'avversione decisa dei 'Magi' [38]; e sotto Bahram I (a. 273-276) egli fu condannato e suppliziato (a. 275/276): i suoi seguaci furono accanitamente perseguitati.

In realtà soltanto dentro la sfera della religione ufficiale e nazionale, e subordinatamente a questa - come una sètta mazdea fra le altre del Mazdeismo -, la dottrina di Mani avrebbe potuto farsi tollerare in Persia; - e come tale, forse, essendosi presentata (cioè Mani come riformatore del Mazdeismo [39]), fu, da principio, tollerata. Ma la sua natura vera non tardò a rivelarsi, e a produrre gli effetti che necessariamente doveva produrre: quella propria sua natura di religione fondata che aveva congenite le

tendenze al proselitismo e le aspirazioni universalistiche. E Mani stesso tanto ne fu consapevole che largamente andò predicando il suo Vangelo [40] tra le genti; e fu peregrino per molti anni nei paesi d'Oriente, fino all'India, al Tibet, al Turkestan e, dicono, alla Cina; e dopo di lui i suoi seguaci, banditi dal mondo persiano, anche in ciò seguirono il suo esempio, e continuarono l'opera sua apostolica.

Così il Manicheismo si stabilì durevolmente nel cuore dell'Asia Centrale e Orientale presso i Turchi [41] (Uiguri [42]) e i Cinesi [43], - accostandosi, anche, sensibilmente al Buddismo [44], secondo un processo di assimilazione che fa riscontro a quello onde, in Occidente, il Manicheismo assunse invece taluni tratti del Cristianesimo [45]. Ma anche si propagò verso Occidente [46], movendo alla conquista del mondo romano per le vie percorse già dal Mitraismo. Chè di questa sua espansione occidentale, la quale incominciò verso il finire del III sec., e poi rapidamente crebbe, in Africa (S. Agostino) [47] e in Europa [48], - e per essa il Manicheismo subì da vicino il contatto del Cristianesimo, onde poi, modificato in senso cristiano, sopravvisse in talune sètte medioevali europee -, di questa espansione uno dei primi documenti è l'iscrizione della 'vergine' manichea Bassa, oriunda di Lydia, che fu trovata in Dalmazia a Salona [49], - dove appunto anche il Mitraismo si era stabilito [50].

Onde si vede come il Manicheismo rappresenti, al pari del Mitraismo e a poca distanza da questo, una penetrazione di idee iraniche (persiane) in Occidente [51]: la quale parimenti si attuò in senso universalistico e ultranazionale; ma con questa grande differenza, che l'universalismo nella religione di Mithra

– il dio – non era elemento congenito ed originario, sì bene assunto secondariamente sull'esempio di altre religioni *, mentre nella religione di Mani – il fondatore – era connaturato ed innato, e inizialmente il Manicheismo se lo propose come còmpito, e come còmpito lo perseguì consapevolmente durante tutto il tempo del suo propagarsi. Onde anche risulta che non è il Mitraismo, bensì il Manicheismo – nella sua propagazione orientale e occidentale –, l'erede e il continuatore vero di quella missione universalistica cui il Zoroastrismo, nazionalizzandosi, aveva rinunziato**. E questa è poi anche la ragione per cui il Manicheismo fu in Persia perseguitato e dalla Persia bandito [52]: appunto perchè era universale, e invece lo spirito persiano era, in allora specialmente, nazionale; nè, d'altra parte, poteva ora anch'esso nazionalizzarsi, il Manicheismo (se anche fu questa per un momento l'illusione di Mani), dacchè in tale mutazione e 'degenerazione' un'altra religione universalistica recentemente l'aveva prevenuto: cioè appunto il Zoroastrismo.

Sempre nel III sec. [53] un'altra religione universalistica cominciò ad affermarsi stabilmente in forma organizzata sul territorio dello stato persiano: il Cristianesimo [54]. Essa non aveva, come la manichea, origini indigene: era straniera e importata (specialmente da Antiochia) ad opera di missione e di propaganda (Edessa). Questa propaganda si sarà esercitata da prima presso le comunità giudaiche, le

---

* v. sopra a p. 167 sgg.
** v. sopra a p. 169 sgg., 187.

quali specialmente nella Mesopotamia erano numerose. In un secondo tempo i giudeo-cristiani, usciti dalle sinagoghe, avranno preso a convertire i 'pagani'. Presto si aggiunse l'opera di quei missionari involontari che furono i prigionieri catturati dai re di Persia nelle guerre contro Roma. Anche si aggiunsero le popolazioni deportate in massa da paesi occupati (già in buona parte cristiani), secondo l'antico costume dei monarchi di Persia (e già di Assiria). Come mille anni prima gli Ebrei della cattività e dell'esilio avevano esercitato il proselitismo in Babilonia (e forse in Media? e chi sà se proprio per questa via non era venuta la prima suggestione che diede origine al Zoroastrismo? *), così i prigionieri e i deportati di Siria furono ora veicolo di propaganda cristiana nel mondo persiano [55].

Subito si accese la lotta e la polemica fra queste prime comunità di 'Nazarei' e i loro vicini più o meno affini: i Giudei, in primo luogo (omelie di Afraate) [56], e i Manichei (*Acta Archelai cum Manete* [57]).

Sopra tutte queste 'sètte' vigilava dall'alto la religione ufficiale mazdea, forte dell'appoggio dell'autorità dello stato. Quel dualismo ch'è già in natura fra la Babilonide e la Persia, fra la Mesopotamia e il *Fars* propriamente detto, fra la distesa delle valli e l'altipiano, e che aveva un suo riflesso etnico-politico nella differenza spiccatissima tra gli Ario-Irani di Persia, dominatori, e i Semiti di Mesopotamia, dominati; si manifestò anche in senso religioso di fronte al Cristianesimo invadente [58]. La Persia propria, antica rocca della fede mazdea, attac-

---

* v. sopra a p. 82 sg.

cata da secoli alle tradizioni del Zoroastrismo, fu naturalmente più refrattaria alla penetrazione cristiana [59] che la Mesopotamia, abitata da indigeni Babilonesi ancora pagani o quasi, e da Ebrei immigrati. Tuttavia conviene tener conto della presenza di certe forze onde quel dualismo riusciva attenuato. Fra il mondo persiano e il babilonese c' era una storia secolare di relazioni e di influenze reciproche. Ora poi quei due mondi si trovavano di nuovo riuniti politicamente in un solo e medesimo stato. La capitale dei re Sassanidi - la doppia città di Ctesifonte e Seleucia [60] - era situata sul Tigri, in piena Mesopotamia, in pieno ambiente semitico. Come numerosi Semiti cristiani di Siria furono deportati in Mesopotamia e vi propagarono il Cristianesimo, così avvenne che Semiti già cristiani di Mesopotamia fossero deportati nella Persia propria (p. es. quelli di Fenek al tempo di Sahpur II, a. 360) [61]; e non è fuor di luogo pensare che vi abbiano esercitato una analoga propaganda [62]. Il Mazdeismo, come fu ostile alle altre fedi in genere, così avversò la nuova religione.

I Giudei, che sotto gli Arsacidi avevano goduto di una larga tolleranza, e però avevano parteggiato pei Parthi, furono i primi ad esser molestati al tempo di Ardasir I [63]. Tuttavia il Mazdeismo ufficiale, il quale non tardò a spiegare i mezzi più radicali e violenti contro quel pericolo interno ch' era il Manicheismo, avrà sul principio guardato più con disprezzo che con apprensione a quelle scarse comunità di origine esotica. Ma poi la situazione cambiò radicalmente. Estirpato il Manicheismo, il Cristianesimo apparve non meno temibile per i suoi rapidi progressi. A questi certo contribuirono le deportazioni

in massa operate da Sahpur I (a. 241-272) dalle terre per metà cristiane della Celesiria [64]. Non per nulla, forse, appunto a partire dal regno di Sahpur I i Giudei furono lasciati tranquilli dall' autorità persiana [65]. Invece sempre più difficile si fece la posizione dei Cristiani da quando, pel nuovo atteggiamento di Costantino, il Cristianesimo apparve come la religione ufficiale dell' impero romano, e quindi i Cristiani di Persia - sempre meglio organizzati e facenti capo alla metropoli siriaca (Antiochia) -, come i nemici naturali dello stato nazionale [66]. Questa fu la ragione precipua [67] della persecuzione dei Cristiani ordinata da Sahpur II (a. 309-379) nel 339 / 40, la quale infierì, ora più ora meno intensamente, fino alla sua morte. Di nuovo lo spirito nazionale persiano si affermava contro una religione universalistica. E ancora una volta le ragioni della nazione coincidevano con quelle della religione nella difesa contro il comune nemico esterno ed interno.

Quando, al cessar della guerra, il pericolo esterno scomparve, e le ragioni della politica interna ripresero il sopravvento, il Cristianesimo, ora unificato sotto il *katholikos* di Seleucia (concilio di Seleucia-Ctesifonte, a. 410), apparve essere ormai tale forza che non solo dovesse dal sovrano esser tenuta in conto, ma anche potesse essere utilizzata a controbilanciare la cresciuta strapotenza del clero ufficiale. Yazdagird I (a. 399-420), mentre condusse trattative pacifiche con l' Impero (delle quali fu intermediario il vescovo Marutha di Maipherqat [Martyropolis]), s' indusse, contro l' opposizione dei ' magi ', ad un accordo con i Cristiani, ai quali concesse la libertà religiosa [68]. Il Cristianesimo ne ebbe nuovo incre-

mento [69]; e specialmente fra la nobiltà le conversioni cominciarono, a quanto pare, a farsi numerose [70]. Naturalmente: chè l'aristocrazia era, come classe, in decisa concorrenza e contrasto d'interessi col clero, e lo avversava, aspirando a riprendere l'antico rango, da cui il clero, a vantaggio del sovrano, l'aveva scalzata. In questo senso anche nella politica interna il sovrano e il clero erano legati da una comunanza d'interessi. Lo stesso Yazdagird I verso la fine del suo regno accennò a riprendere la politica clericale [71].

Per questa via si rimisero poi decisamente Bahram V (a. 420-438) e Yazdagird II (a. 438-457), sotto i quali i Cristiani furono nuovamente perseguitati [72], e nella persecuzione i Magi spiegarono il loro zelo fanatico inferocendo con supplizi atroci, specialmente contro i nobili convertiti [73]. Per riflesso, fu questa un' epoca di grande indebolimento e decadimento dell'autorità del sovrano. Il re fu uno strumento nelle mani dei *mobedh* e del loro capo, il *mobedhan mobedh*. Yazdagird II spinse il suo bigottismo fino ad intervenire nelle disquisizioni teologiche, che si agitarono allora alla corte persiana non meno che alla corte bizantina. Egli prese partito per la sètta dei Zervaniti *; e così si ebbe, oltre e sopra la religione ufficiale, la sètta ufficiale di stato [74]. Yazdagird II perseguitò anche i Giudei, proibendo la celebrazione del *sabato* [75]. Un effetto di influenze religiose si può vedere anche nel fatto che Yazdagird II prese in moglie la propria figlia [76]: con ciò egli si rivelava scrupoloso osservante del precetto mazdeo del *khētūk-dat* (avest. *h*(*v*)*aethva-datha*). - La situazione non mutò di molto

---

* v. sopra a p. 189.

sotto Peroz (Fayruz) (a. 457-484) [77]. In complesso il v sec. segnò, insieme con la maggior potenza del clero sul sovrano, la preponderanza del Zoroastrismo ufficiale a tutto danno del Cristianesimo.

Ma già sul principio del v secolo si era manifestata una tendenza la quale si affermò sempre più, e finì poi per trionfare. Questa tendenza ha già il suo preludio nella politica tollerante di Yazdagird I verso i Cristiani *. Un gran passo nello stesso senso fu fatto sotto Bahram V, quando il capo dei Cristiani di Persia, il patriarca (*katholikos*) Dadiṣo (a. 421-456), proclamò (concilio ' di Dadiso ' a Markabta, a. 424/5) l' autonomia della Chiesa persiana (siriaca orientale), sottraendola alla dipendenza dei ' Padri occidentali ' (siriaci) [78]. Per questo atto fu spezzato quel vincolo che, legando necessariamente i Cristiani di Persia alla politica bizantina, e facendone quasi degli intrusi nello stato persiano, era sempre stato il più grave ostacolo ad una loro partecipazione alla vita nazionale. Quando poi, per opera specialmente di Bar Sauma (educato alla scuola di Edessa, partigiano fervente della dottrina di Nestorio) [79], e con l'appoggio del *katholikos* Aqaq (Akakios), la Chiesa persiana condannò la dottrina monofisita e si pronunciò in senso decisamente nestoriano (a. 486) [80], da quel momento la Chiesa di Persia, di autonoma che già era gerarchicamente, divenne anche teologicamente scismatica, proprio mentre Bisanzio con l' *henotikon* di Zenone (a. 482) si orientava in senso monofisita (anti-calcedonese) [81]. Della quale polarizzazione dogmatica il naturale riflesso politico fu che la

* v. sopra a p. 196 sg.

Chiesa persiana entrò da quel momento nell' orbita della vita nazionale.

In sostanza era, anche questa volta, lo spirito nazionale persiano[82] che, come aveva reagito in senso negativo sul Cristianesimo romano e bizantino, reagiva ora in senso positivo sul Cristianesimo autonomo nestoriano. Nella formula nestoriana il Cristianesimo, perdendo il suo carattere anti-nazionale, veniva ad incorporarsi nella vita religiosa persiana, a quel modo che aveva finito per esservi incorporato anche il Zoroastrismo a partire dal momento in cui era stato costretto a modificarsi in senso nazionale *. Il re Peroz fu guadagnato alla politica di Bar Sauma e di Akakios. Dopo di lui, sotto i re Balas (a. 484-488), Kavadh I (a. 488-496), Gamasp (a. 496-498), poi di nuovo Kavadh I (a. 498-531), il favore del sovrano non venne meno ai Cristiani. Anzi in quel tempo si produsse un ulteriore ravvicinamento fra il Cristianesimo e la religione ufficiale mazdea, e la ragione fu che l' uno e l' altra ebbero a far fronte a un comune pericolo, che fu la riforma tentata da Mazdak[83].

Mazdak fu un riformatore religioso[84]: ma il suo programma ebbe anche un contenuto sociale. Voleva la comunanza dei beni: voleva che le donne fossero poste in comune. Non era soltanto fantasia di un utopista. L' utopia aveva un suo fondamento nelle condizioni economiche e sociali dello stato persiano. Economicamente, si trattava di ristabilire un equilibrio che la concentrazione della ricchezza nelle mani dei nobili, specialmente, e degli alti dignitari

---

* v. sopra a p. 142, p. 187.

aveva rotto da un pezzo. Socialmente, si trattava di promuovere una salutare reazione agli eccessi del principio legittimistico, alla norma - sancita e conculcata dalla religione - del matrimonio fra soli consanguinei (*khētūk-dat*) [85]. Contro l'aristocrazia era specialmente rivolta la comunanza dei beni: la comunanza delle donne colpiva in particolar modo i privilegi del clero e la casta sacerdotale. Per ciò il movimento di Mazdak era essenzialmente e radicalmente democratico. Non per nulla incontrò da principio il favore del sovrano: Kavadh I [86]. S'intravvede qui il germe di uno svolgimento che è tutt' altro che infrequente nella storia dell' istituto monarchico. La riforma economica avvantaggiava, indirettamente, il sovrano in quanto si attuava specialmente a danno dei signori (aristocrazia). La riforma sociale, che veniva a sopprimere molti diritti fondati unicamente su la legittimità di una discendenza genealogica chiusa, si risolveva anch' essa in un danno per le classi privilegiate, e però in un vantaggio indiretto pel monarca. Kavadh si mostrò favorevole ai disegni di Mazdak. Ma il clero e i nobili, una volta tanto coalizzati, riuscirono a deporlo. In questa circostanza forse anche le due religioni - l' ufficiale e la tollerata - si trovarono d' accordo contro il comune nemico. Non per nulla Ǵamasp ebbe un atteggiamento benevolo verso i Cristiani, e fece convocare un concilio per definire le norme del matrimonio degli ecclesiastici [87]. Tornato poi sul trono (a. 498), Kavadh I abbandonò Mazdak e le sue riforme [88], e si riavvicinò al clero ed ai grandi: egli rinnovò anche la guerra con l'Impero.

La quale anche più fieramente riarse durante il

regno di Cosroe (Kisra) I Anusirvan (a. 531-578). E allora, anche, i Cristiani furono di nuovo lasciati in balìa del fanatismo dei Magi, - anche perchè, per riflesso della mutata e mutevole politica religiosa di Costantinopoli, specie in riguardo dei Monofisiti (Giustino I, a. 518-527 [ritorno al *dyofisismo*]; Giustiniano, a. 527-565), la Chiesa nestoriana di Persia cessò di trovarsi polarizzata dogmaticamente in un senso così sicuramente anti-bizantino - e quindi atto a dare affidamento del suo nazionalismo - come al tempo di Zenone, di Peroz e di Bar Sauma [89]. Ad ogni modo il sovrano (Cosroe) lasciò piuttosto fare ai Magi, senza prendere egli stesso parte attiva e diretta alla persecuzione [90].

In sostanza il processo, oramai avviato, della progressiva attrazione della Chiesa nestoriana di Persia nell'orbita dello stato persiano non fu troncato: bensì, durante la guerra, fu semplicemente rallentato e sospeso; e poi riprese presto il suo corso. Un segno cospicuo di progresso sulla via della nazionalizzazione è l'introduzione della lingua nazionale - il *pehlvi* - nel culto delle comunità cristiane della Persia propria [91] (per lo meno di quelle dove i convertiti dal Mazdeismo erano più numerosi): in *pehlvi* furono tradotti i Salmi [92], e la traduzione risale, a quanto sembra, già all'età di Yazdagird I. Naturalmente anche i rapporti giuridici dei Cristiani di fronte allo stato ebbero bisogno di ricevere una sanzione ufficiale [93].

Si aggiunse che nel corso del VI sec. la Chiesa di Persia si vide minacciata dalla concorrenza dei Monofisiti di Siria (Jacobiti), ai quali una attiva propaganda - condotta, a partire dal 559, dallo

stesso loro capo (Yaʿqubh Baradai) [94] - procurò facili e rapidi successi. E al loro incremento contribuirono per di più le deportazioni operate da Cosroe I nelle sue spedizioni vittoriose attraverso la Siria; poichè i Siri monofisiti, deportati in territorio iranico, naturalmente esercitarono - come avevano già fatto i primi cristiani *, come avevano fatto molti secoli prima gli Ebrei ** - il proselitismo. Allora la Chiesa nestoriana, travagliata anche internamente da correnti religiose autonomistiche (i Mesalliani, liberi eremiti) e scismatiche (i Henaniani, nestoriani dissidenti) [95], sempre più ebbe bisogno della tutela dello stato; ed agevolmente la ebbe (regno di Hormizd IV, a. 578-590), in un tempo in cui Bisanzio (Mauricio, a. 582-602) accennava a volersi riconciliare le simpatie delle Chiese monofisite - oramai autonome - di Siria (siriaca occidentale) e di Egitto (copta).

Cosroe II (Kisra Abarviz, a. 590-628), che si era giovato dell' appoggio di Maurizio per salire al trono, cominciò bensì con l' osteggiare la Chiesa nestoriana a tutto vantaggio dei Monofisiti [96]; ma poi, ripresa la lotta con l' Impero, costretto - dopo un rapido effimero trionfo in Siria (conquista dei Luoghi Santi: a. 615) e in Egitto - a ritirarsi di fronte ad Eraclio (a. 610-641), tornò a perseguitare tanto i Monofisiti (cui anche Eraclio indulgeva, almeno nel senso del *monothelismo* [*ekthesis* del 638]) quanto i Nestoriani [97]. Anche questa volta - come sempre, quando la patria fu in pericolo, - il sentimento patriottico ebbe un risveglio e un sussulto anti-cristiano.

---

* v. sopra a p. 194, 196.

** v. sopra a p. 81.

In complesso, anche nei rapporti col Cristianesimo si rivelò quel duplice spirito al quale, come sopra dicemmo *, appare informata tutta la vita religiosa persiana del tempo dei Sassanidi. Da un lato, uno spirito fortemente nazionale, che di fronte ad una religione ultra-nazionale - e talvolta, in particolari contingenze, anti-nazionale - reagì, quando in senso negativo (persecuzioni) quando in senso positivo (politica di attrazione), ma sempre in senso nazionale. Dall'altro lato, uno spirito religioso intollerante qual era quello della religione ufficiale, la quale dalla sua natura originaria di religione fondata traeva tuttavia le ragioni della sua intransigenza. L' interesse nazionale portava verso la nazionalizzazione del Cristianesimo **. L' interesse strettamente religioso, cioè l' interesse della religione ufficiale zoroastrica, oramai definitivamente nazionalizzata ed assolvente in proprio nome il compito religioso nazionale, le impediva - per naturali ragioni di conservazione, corroborate da una tradizione ormai secolare - di rinunziare a questa sua posizione per lasciare il posto ad un' altra religione, di origine straniera e di tipo universalistico. Il risultato fu che il Cristianesimo si nazionalizzò in Persia nella forma e nella formula nestoriana, ma il Nestorianesimo non divenne mai la religione ufficiale dello stato. Corrispondentemente, il Nestorianesimo non perdette mai il suo originario carattere 'cattolico' e universalistico, che aveva comune con le altre confessioni cristiane; e mentre esercitò sempre, dentro il mondo persiano e alla periferia di esso,

---

* v. sopra a p. 189.
** v. sopra a p. 196, 198 sg.

un' attiva propaganda (nel corso del v sec. il martire Pethion fra le tribù montanare dell' altipiano iranico, e Saba ' il dottore dei pagani ' fra i Kurdi del settentrione), potè anche attuare un suo vasto programma di espansione ultra-nazionale, non tanto verso occidente, dove i Monofisiti gli sbarravano il passo, quanto in ispecie verso oriente, dove già il Manichesimo aveva aperto la via: per Merv (sede episcopale già nel iv sec.) e Samarcanda (sede metropolitana nel vi sec.) al lago Balkas (cimiteri nestoriani con numerose iscrizioni sepolcrali) [98], indi in territorio tartaro-mongolico, come pure nell' India e nella Cina (a cominciare già dal sec. vii) [99].

Ragioni intrinseche e profonde, inerenti all' anima della nazione, impedirono dunque al Cristianesimo di diventare in Persia quel che divenne altrove: la religione ufficiale dello stato. Verso questo risultato tendeva naturalmente la progressiva attrazione del Nestorianesimo nell' orbita nazionale. Ma tale processo non giunse al suo termine. Rallentato ma non troncato dalle guerre esterne, fu invece troncato per sempre da un altro fattore estrinseco: la caduta della Persia sotto il dominio straniero.

---

# NOTE

1 Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari*, Leyden, 1879; - Sykes, *A history of Persia*, London 1915, I. 422 sgg.

2 I principi della dinastia da cui discendeva Ardasir si erano chiamati semplicemente 're' (cfr. Mordtmann, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesell. 34. 1880, 5). 'Re' (*sāh*) si chiamarono poi i governatori delle province, se appartenevano alla famiglia reale. Cfr. I. Pizzi, *Le istituzioni politiche degli Irani*, Rivista italiana di sociologia, 6. 1902, 148.

3 Justi, *Geschichte des alten Persiens*, 180; A. Christensen, *L'empire des Sassanides: le peuple, l'état, la cour*, D. kgl. Danske Vidensk. Selsk. Skrifter (7e Série), I, I, Köbenhavn, 1907.

4 Cfr. Sarre-Herzfeld, *Iranische Felsreliefs*, Berlin 1910.

5 v. sopra a p. 133. - « Les exemples de l'emploi de la langue grecque dans les inscriptions sassanides sont rares. Le nouvel Empire s'est défait bientôt du philhellénisme parthe »: Christensen, *op. cit.*, 92 n. 5.

6 Mordtmann, *Die Münzen der Sassaniden*, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesell. 34, 1880, 5 sgg.; iscrizione di Naks-i Rustem: *ibid.* p. 14; Justi, *op. cit.*, 178.

7 Justi, *op. cit.*, 189.

8 Christensen, *op. cit.*, 79.

9 p. 545 della traduzione del Darmesteter, Journal Asiatique 1894, I, 185 sg.; 502 sg. - Tansar è il capo degli *hērbedh* (su gli *hērbedh*: Christensen, *op. cit.* 36, 64), cui si deve, secondo la tradizione *parsi*, la collezione e redazione definitiva dei testi

dell'Avesta sotto Ardasir I (v. sopra a p. 173 sg.). E la ' Lettera di Tansar ' presenta appunto Ardasir come un sovrano modello. In realtà si tratta di una finzione letteraria composta in età assai più tarda, forse (Christensen, *op. cit.*, 111 sg.) sotto Cosroe I (531-578).

10 Christensen, *op. cit.*, 82.

11 Cfr. Christensen, *op. cit.*, 64 sg., 79. - Anche l' incoronazione del nuovo sovrano, nelle epoche di maggior decadenza del potere regio, fu eseguita dal capo della chiesa: *ibid.* 27.

12 Christensen, *op. cit.*, 21.

13 La monarchia unitaria aveva il suo simbolo religioso nel *pireo* (tempio del fuoco) regale di *Adhur-Gusasp* in Atropatene (Adherbegan), dove ogni nuovo sovrano soleva recarsi in pellegrinaggio a piedi (da Ctesifonte): Christensen, *op. cit.*, 66 n. 3. - Invece sotto gli Arsacidi ogni ' re ', ossia signore locale, aveva un suo proprio tempio del fuoco.

14 Cfr. Jackson, Grundriss der iran. Philol., II 707. - L' ideale dello stato teocratico è celebrato nel Dinkart.

15 Gelzer, *Zur armenischen Götterlehre,* Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, 48. 1896, 135 sg.

16 Secondo il Mazdeismo, il fuoco ardente doveva essere al riparo dal sole (Christensen, *op. cit.*, p. 67); cfr. il τόπος ἀνήλιος di Plut., *de Is. et Osir.*, 46.

17 Cfr. Casartelli, *La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides*, (1884). Il rito zoroastrico della esposizione dei cadaveri era divenuto di uso generale in Persia (cfr. sopra a p. 117) al tempo dei Sassanidi: Agathias, 2. 23.

18 Secondo Al-Yaqubi (Houtsma, I p. 179), gli Arsacidi non professavano la religione dei magi, ma vivevano secondo le leggi dei Sabei, adorando il sole, la luna e i sette pianeti (Christensen, *op. cit.*, 18, n. 3).

19 Trad. di Th. Haarbrücker, *Religionsparteien und Philosophen-Schulen* (2 voll. Halle, 1850-51) I, 275 sgg. - G. Gabrieli, *I prolegomeni dello Sahrastānī alla sua opera su ' Le religioni e le sètte '*, Bessarione, 1905.

20 Nell' Avesta (Vendidad 19. 13, 16) è Ahura Mazda che crea (per mezzo di Zarathustra) lo spazio [*Thvāsa*] e il tempo (*Zrvan*).

21 La più antica testimonianza è di Eudemo di Rodi (frg. 117 FPhG III p. 289). Su l' antichità del Zervanismo: Spiegel, *Era-*

*nische Alterthumskunde* II (1873), 176 sg.; Cumont, *Textes et monum.* I, 20; Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, 44 sg.; cfr. U. Pestalozza, *Una probabile fonte iranica del testo etiopico del libro di Enoch*, Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, 45. 1912, 997 sg. - R. Eisler, *Weltenmantel u. Himmelszelt*, München 1910, ha tentato di far risalire ancora più in su l'antichità delle dottrine zervanitiche, ricercandone l'influenza sui misteri orfici e la filosofia ionica.

22 v. sopra a p. 166. - Le chiavi tenute in mano dalla figura di Kronos-Saturnus nei monumenti mitriaci sono interpretate come allusive alle porte del cielo (cfr. Cumont, *Textes et monum.* I. 87, 137).

23 Il nome di Zrvan ricorre spesso nei frammenti di scritture manichee rinvenuti nel Turfan: F. W. K. Müller, Abhandl. d. Berlin. Akad. 1904, 29, 55 sg., 74, 102. - Il ravvicinamento fra il Manicheismo dualista (dottrina delle 'due radici') e il Mazdeismo (sebbene esposto secondo la formula zervanita) è fatto dall'armeno Eznik (v sec.) nel suo trattato 'Contro le sètte' (trad. J. M. Schmid, Wien 1900, p. 94 sgg.).

24 F. Chr. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, Tübingen 1831, 404 sgg.

25 K. Kessler, *Mani* I, Berlin 1889, e Realencykl. f. protestantische Theologie und Kirche[3] XII 193 sg.

26 A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], 1909, II 513 sg.

27 Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907.

28 Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, I, St. Petersburg, 1856. Cfr. N. Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens*, Paris 1880.

29 W. Brandt, *Die Mandäische Religion*, Leipzig 1889; *Mandäische Schriften*, Göttingen 1893.

30 Queste notizie si leggono nel *Fihrist* di An-Nadim (fine del sec. X), trad. di G. Flügel, *Mani, seine Lehre u. seine Schriften*, Leipzig 1862.

31 Cfr. Buonaiuti, Rivista degli studi orientali, 8 (1919), 444; cfr. 7 (1917), 663 sgg. (*La prima coppia umana nel sistema manicheo*).

32 La tradizione manichea asseriva che i primi fondatori della dottrina avevano avuto rapporti in Persia con sacerdoti di Mithra (Cumont, *Les mystères de Mithra*[3], Bruxelles 1913,

219 n. 1): ciò che forse è da intendere piuttosto nel senso di rapporti col Mazdeismo (in particolare, il Mazdeismo zervanita [v. sopra a p. 165, 189]), anzi che col Mitraismo.

33 Cfr. Lüders, Sitzungsber. der Berlin., Akad. 1914, 95.

34 Tali elementi sono messi in evidenza dal Cumont, *Recherches sur le Manichéisme* I (Bruxelles 1908), 3 sgg. (' Libro dei Giganti '), 16, 34, 54 sg.

35 Cumont, *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khoni*, *Recherches sur le Manichéisme*, I. - Su l' età di Teodoro, B. Vandenhoff, *Die Zeit des Syrers Theodor bar Kōnī*, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges., 70. 1916, 126 sg.

36 Kugener et Cumont, *Extrait de la CXXIII*[e] *homélie de Sévère d'Antioche*, *Recherches sur le manichéisme*, II (Bruxelles 1912).

37 Tra gli scritti di Mani c' è un *Sahpurakan*, verosimilmente in persiano (Alfaric, *Les écrit. manich.* II. 48 sgg.). Secondo alcune tradizioni, Sahpur avrebbe aderito, temporaneamente, alla nuova religione: cfr. P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, Paris 1918, I, 23 sgg.

38 Un accenno polemico (specialmente) contro i Manichei sarebbe forse da vedere in Vendidad 4. 47 sgg. (Cfr. E. Wilhelm, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. 44. 1890, 150).

39 Cronaca di Tabari (trad. da Th. Nöldeke, Leyden 1879), 47.

40 Sul ' Vangelo ' di Mani e i frammenti che se ne sono rinvenuti al Turfan (F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan*, Abhandlungen der Berlin. Akad. d. Wiss. 1904), cfr. P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, Paris 1918, II, 132 sgg.

41 Comunità manichee nel Turkestan. A tali comunità appartenevano le scritture manichee di cui nelle recenti esplorazioni, in ispecie nella regione di Turfan nel Turkestan orientale (H. Cordier, *Les fouilles en Asie Centrale*, Journal des Savants, 1910; Lüders, *Ueber die literarischen Funde von Ost-Turkistan*, Sitzungsber. d. Berlin. Ak. d. Wiss., 1914, 85 sg.; A. von Le Coq, *Chotscho: Facsimile - Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten k. preuss. Expedition nach Turfan*, 1913), si sono rinvenuti numerosi frammenti (pubblicati da Salemann, Radloff, F. W. K. Müller, A. von Le Coq: vedi, in generale, P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, I, 129 sg.).

42 Iscrizione di Karabalgassun del IX sec. relativa alla con-

versione dei Uiguri al Manicheismo nel 762 sotto Bughu Chan (cfr. Marquart, *Ǵuwaïnī ' s Bericht über die Bekehrung der Uiguren*, Sitzungsber. d. Berlin. Akad. 1912, 486 sgg.), redatta in cinese (Schlegel, *Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal von Kara Balgassun*, Helsingfors 1896; cfr. Chavannes et Pelliot, Journal Asiatique, 1913, I, 190 sg.) e in un idioma iranico (' sogdiano ': F. W. K. Müller, *Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei*, Sitzungsber. d. k. preuss. Ak. d. Wiss. 1909, 726 sg.). Il principe (*kaghan*) dei Taghazghaz (designazione araba dei Uiguri) interviene nel sec. x a favore dei Manichei del Khorasan: Pelliot, Revue d' histoire et de littér. relig., 3. 1912, 112.

43 G. Devéria, *Musulmans et manichéens chinois*, Journal Asiatique 10. 1897, 445 sg.; e specialmente Chavannes et Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, Journal Asiatique, 1911, 2; 1913, I. - Il Manicheismo si mantenne in Cina fin verso il sec. XIII: fu designato col nome di ' Religione della Luce '.

44 Rapporti fra il *khuastuanift* degli *auditores* manichei relativo alla confessione (Le Coq, Journal of the R. Asiatic Society 1911) e il formulario della confessione buddistica. - Cfr. R. Gauthiot, *Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens*, Journal Asiatique, 1911, 2.

45 Dufourcq, *De Manicheismo apud Latinos*, Paris 1900.

46 E. De Stoop, *Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l' empire romain*, Gand 1909.

47 P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, I: *Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918.

48 In Ispagna presso i Priscillianisti? (Cfr. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris 1909).

49 Βάσσα | παρθένος | Λυδία | Μανιχέα | ......: Cumont, *L' inscription manichéenne de Salone*, *Recherches sur le Manichéisme*, III (Bruxelles 1912) 175 sg.

50 Cumont, *Textes et Monuments*, I, 266.

51 Così pure, nella sua diffusione orientale il Manicheismo non sarà stato sempre distinto esattamente dal Mazdeismo: P. Pelliot, *Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême Orient*, Revue d' histoire et de littérature religieuses, 3. 1912, 110 sg.

52 Influssi manichei si fecero tuttavia sentire nella dottrina fondata da Battai (nel v sec., sotto re Peroz [a. 458-484]), nonchè

nella dottrina di Mazdak (v. sopra a p. 199 sg.). I Mazdakiti designati col nome di Manichei: Tabari (Nöldeke), p. 462.

53 Secondo la tradizione, la predicazione del Cristianesimo nel mondo persiano sarebbe cominciata, naturalmente, molto prima: già, p. es., per opera dei Magi reduci da Betlemme (v. sopra a p. 181 n. 37). Cfr. *Act. Ap.*, 2. 9.

54 J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique), Paris, 1904. (Cfr. Revue d'histoire et de littérature religieuses, 7). Cfr. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, II (1906) 121 sgg.: L. Caetani, *Annali dell'Islam*, II, 2, Milano 1907, 861 sgg.; E. Sachau, *Vom Christentum in der Persis*, Sitzungsber. der Berlin. Akad., 1916, 958 sgg.; *Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sasanidenreich*, Mitteilungen des Seminars f. orient. Sprach. 10. 1907 (II$^{e}$ Abt.), 69 sgg.; I. Guidi, *Un nuovo testo siriaco sulla storia degli ultimi Sassanidi*, Actes de VIII$^{e}$ Congrès Internat. des Orientalistes (1889), Leiden 1893. - Pura finzione è la discussione religiosa alla corte del re di Persia pubblicata dal Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden*, Texte u. Untersuchungen, XIX, 3, Leipzig 1899.

55 Labourt, *op. cit.*, 19.

56 P. Schwen, *Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin 1907; Bert, *Die Homilien des persischen Weisen Aphraates, aus dem Syrischen übersetzt* (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Liter. III, 3), Leipzig 1888.

57 Ediz. di Ch. H. Beeson, Leipzig 1906; cfr. Labourt, *op. cit.*, 39 sg.

58 L. Caetani, *Annali dell'Islam*, II, 2, Milano 1907, 890 sgg.

59 Sachau, *Vom Christentum in der Persis*, Sitzungsber. der Berlin. Akad. 1916, 958 sgg.

60 M. Streck, *Seleucia und Ktesiphon*, Der alte Orient XVI, 3-4, Leipzig 1917.

61 Caetani, *op. cit.* p. 901, n. 1.

62 I Cristiani erano ammessi nell'esercito sassanidico (non così sotto gli Arabi): Sachau, Mitteil. des Semin. f. orient. Spr., 10. 1907, 2, 79.

63 Labourt, *op. cit.*, 8. Cfr. L. H. Gray in Hasting's Encyclop. of Religion and Ethics. VII, 562.

64 Cfr. Sachau, *l. cit.*, 961 sg. (in base alla Cronaca di Seert [Mgr. Scher, *Histoire nestorienne*, in Graffin et Nau, *Patrologia Orientalis*, IV, 3; VII, 2]).

65 Labourt, *op. cit.*, 9: i Giudei fornivano il carbone per il servizio dei templi del fuoco.

66 Labourt, *op. cit.*, 44 sg., 56. È anche da tener presente che il Cristianesimo era ormai (dalla fine del III sec.) la religione ufficiale dell' Armenia, con la quale e per la quale la Persia sostenne lunghe guerre. Qui la lotta delle nazionalità coincideva con la guerra di religione (Yazdagird II: v. sopra a p. 177). Le cose mutarono alquanto quando il Cristianesimo persiano si fu pronunciato in senso nestoriano; ma l'Armenia fu monofisita.

67 Una tradizione cristiana l' attribuiva ad istigazione dei Giudei presso Sahpur: Labourt, *op. cit.* 58 n. 2.

68 Di qui la tendenziosità delle notizie su Yazdagird I, sia in senso cristiano (Socrate) sia in senso persiano: Nöldeke, *Tabari*, 75 (nota); Labourt, *op. cit.*, 92. - Yazdagird I fu anche amico e protettore dei Giudei: Gray, *l. cit.*

69 Cfr. Andreas, Sitzungsber. der Berlin. Akad. 1910, 870 sg.

70 Labourt, *op. cit.*, 105.

71 Labourt, *op. cit.*, 105 sgg.

72 Yazdagird II volle imporre il Zoroastrismo anche ai Cristiani d' Armenia.

73 Labourt, *op. cit.*, 50 n. 1. - La conversione al Cristianesimo importava per i nobili anche la perdita dei feudi ereditari: Christensen, *op. cit.*, 26. - Non mancarono naturalmente i rinnegati.

74 Cfr. Justi, *Gesch. des alten Pers.* 197; Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, I, 221 sg.; Blochet, Revue de l' histoire des religions, 1898, 37. 23 sgg.; Braun, Ztschr. d. deutsch. morgenl. Ges. 57. 1903, 562 sgg.

75 Labourt, *op. cit.*, 128. Cfr. Lehmann, in Chantepie de la Saussaye, *Manuel d' hist. des rel.* 478; L. H. Gray, Hasting's Encyclop. VII, 562.

76 Labourt, *op. cit.*, 126.

77 Peroz avrebbe perseguitato tanto i Cristiani quanto i Giudei: Labourt, 129.

78 Labourt, *op. cit.*, 123 sg. - Un atteggiamento indipendente di fronte ai dottori occidentali si può osservare già in Afraate (v. sopra n. 56).

79 E per ciò espulso nel secondo concilio (*latrocinium*) di Efeso (449): Labourt, 133.

80 Labourt, *op. cit.*, 135 sg.

81 Labourt, *op. cit.*, 261 sg. - Nel 489 Zenone ordinò la chiusura della scuola (' persiana ', nestoriana) di Edessa. - Questo segnò il principio della scuola di Nisibi: Labourt, *op. cit.*, 293 sgg.

82 È notevole la posizione indipendente e la tendenza all'autocefalia della Chiesa cristiana della Persia propria (Perside) nei rapporti con il *cattolicato* di Seleucia: E. Sachau, Sitzungsber. d. Berlin. Akad. 1916, 975.

83 Nöldeke, *Tabari*, 455 sgg.; Labourt, 154 sgg.; V. Henry, *Le Parsisme*, 272 sg. (paragona Mazdak al Savonarola).

84 Elementi manichei nella dottrina di Mazdak (v. sopra a n. 52). - Cfr. Sahrastani (trad. Haarbrücker 1, 291). - Dal Sahrastani, *l. cit.* apprendiamo che anche i Mazdakiti si frazionarono ulteriormente in varie sotto-sètte.

85 Vendid. 8. 13; Visper. 3. 3; cfr. Xanth. ap. Clem. Alex. *strom.* 3. 11, 1 (Stäh.).

86 Tendenze benevole verso le classi inferiori già presso Bahram V: Tabari (Nöldeke), 105 (condono di arretrati nel pagamento dei tributi). - Tendenze anti-aristocratiche ebbe poi anche Hormizd IV (a. 578-590), amico della povera gente (specie delle campagne) « contro i grandi »: Tabari (trad. Nöldeke), 265.

87 Labourt, *op. cit.*, 155. Più tardi il patriarca Maraba dovette, nella sua riforma della Chiesa, occuparsi, tra gli altri abusi, anche del fatto che i Cristiani, seguendo l'esempio dei Persiani, si erano uniti a donne strettamente congiunte per parentela: Labourt, p. 175. Del resto, il celibato fu abolito nella chiesa nestoriana: oggi ad esso sono tenuti solo i vescovi.

88 Mazdak fu poi giustiziato nel 528-29. - Complotto e massacro dei Mazdakiti nel 523: Sykes, *A history of Persia*, 1, London 1915, 480, 487.

89 Labourt, *op. cit.*, 177-178.

90 Una tregua conclusa con Giustiniano assicurò poi la libertà religiosa ai Cristiani di Persia: Labourt, 180.

91 Cfr. Sachau, *l. cit.*, 979.

92 Un libretto frammentario che conteneva la traduzione dei Salmi fa parte dei trovamenti del Turfan: F. C. Andreas, *Bruchstücke einer Pehlewi-Uebersetzung der Psalmen aus der Sassanidenzeit*, Sitzungsber. d. Berlin. Ak., Berlin 1910, 869 sg.

93 Cfr. E. Sachau, *Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sassanidenreiche*, Mitteilungen des Seminars f. orient. Sprachen in Berlin, 10. 1907 (2° Abt.), 69 sgg. Sulla posizione degli schiavi che si convertivano al Mazdeismo: Chr. Bartholomae, *Beiträge zur Kenntnis des Sasanidenrechts*, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl., 27. 1913, 347 sg. (cfr. Bartholomae, *Ueber ein sasanidisches Rechtsbuch*, Heidelberg 1910).

94 Labourt, *op. cit.*, 198 sg.

95 Labourt, 213 sgg.

96 Sirin, moglie di Cosroe II, era una cristiana monofisita. Cfr. I. Guidi, *Un nuovo testo siriaco sulla storia degli ultimi Sassanidi*, Leyde 1891 (Actes de VIII° Congrès International des Orientalistes à Stockholme).

97 Labourt, *op. cit.*, 234.

98 F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie* (Confér. faites au Musée Guimet en 1913), Annales du M. G., Bibl. de Vulgaris., t. XL, Paris 1914 (Append. 1: Les pierres tombales nestoriennes du Musée Guimet).

99 Monumento capitale per l'introduzione del Nestorianesimo in Cina (nel 635, per opera di A-lo-pen) è l'iscrizione (in cinese e in siriaco) sulla stele di Si-ngan fu (eretta nel 781, rinvenuta nel 1625): in essa si leggono nomi di sacerdoti che sono indubbiamente persiani (*Izedbojīd*, *Māh-dād*, e altri): H. Havret, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, Shanghai, 1895 sgg.; cfr. A. C. Moule, *The Christian monument of Hsi-an fu*, Journal of the North-China branch of the R. Asiatic Soc. 41. 76 sgg.; P. Y. Saeki, *The nestorian monument in China*, London 1916. - Anche un *Elogio della S. Trinità* tradotto in cinese nel sec. VIII (Pelliot, Revue d'histoire et de littérature religieuses, 3, 1912, 108). - Su i rapporti che in Asia anche il Nestorianesimo (come il Manicheismo: v. sopra a p. 192) strinse col Buddismo: Pelliot, *Deux titres bouddhiques portés par des religieux nestoriens*, T'oung Pao 12. 664. - In Cina il Nestorianesimo venne meno verso la fine del sec. X, mentre si mantenne più a lungo (Marco Polo) nell' Asia Centrale.

VII.

## Zoroastrismo e Islamismo.

**La conquista araba e le invasioni mongoliche. — Il risorgimento nazionale della Persia sciita. — Sopravvivenza della religione di Zarathustra.**

Il Zoroastrismo non valse a tener testa alla religione dei conquistatori. Chi sa se a lungo andare non avrebbe finito per cedere allo stesso Cristianesimo (nazionalizzato)? Certo non era riuscito ad impedire del Cristianesimo i progressi e l'incremento. Aveva bensì avuto ragione del Manicheismo *: allora - nel III secolo -, quando nella ripresa intensa della vita nazionale aveva ritrovato la pienezza delle sue forze lungamente compresse. Poi, lo slancio si era allentato. Forse il Zoroastrismo portava in sè una ragione fatale di debolezza che lo rendeva impari al suo nuovo còmpito nazionale. Assumendo questo còmpito, il Zoroastrismo aveva falsato la sua

* v. sopra a p. 191 sg.

natura originaria. Così - e soltanto così - aveva potuto diventare la religione della Persia nuova; ma di quella sua natura aveva conservato lo spirito: uno spirito di ortodossia e d'intolleranza che, se aveva rinunziato ad un'opera positiva di proselitismo, erasi tuttavia manifestato in una lotta accanita e implacabile contro le altre religioni, tendendo ad eliminarle tutte dalla vita persiana. Non c'era riuscito. Quella mirabile compattezza degli animi che aveva reso possibile la rinascita della nazione nel nome del Zoroastrismo *, era venuta meno. L'unità della coscienza religiosa nazionale esisteva ormai soltanto ufficialmente: di nome sì, ma non più di fatto. L'indebolimento della religione ufficiale fu, a sua volta, cagione di debolezza anche per lo Stato. La Persia sassanidica e il Zoroastrismo ufficiale erano sorti insieme **; e insieme tramontarono. L'invasione degli Arabi segnò, con la fine dell'indipendenza, anche il principio della fine della religione. Dopo le prime scorrerie vittoriose di Khalid b. al-Walid (a. 632), gli Arabi, arrestati in un primo tempo ai piedi dell'altipiano iranico, ripresero presto la loro avanzata irresistibile fino alla conquista di tutto il territorio dello stato persiano [1]. Yazdagird III (a. 632-651) fu l'ultimo re dei Sassanidi: di sconfitta in sconfitta (al-Qadisiyyah, a. 636; Nehavend, a. 642) dovette assistere allo sfacelo del suo regno. Quando la Persia ebbe finito di esistere come stato nazionale, anche il Zoroastrismo non tardò ad essere sopraf-

---

* v. sopra a p. 184 sgg.

** v. sopra a p. 175, 183 sgg.

fatto dall'*islam*. La Persia cessò di essere zoroastrica e divenne musulmana.

Questo mutamento di religione non fu imposto dai conquistatori con la violenza. " Gli infedeli sono impuri „ secondo il Corano [2]. Ma l'*islam* nel primo tempo della sua espansione vittoriosa fu relativamente tollerante; - e massime verso quelle religioni che, al pari dell'*islam*, possedevano un loro libro sacro, com'era appunto il caso del Mazdeismo, come pure era il caso di altre religioni con cui l'*islam* s'incontrava in territorio persiano: il Sabismo [3] e lo stesso Cristianesimo [4].

I Cristiani di Persia, così i Nestoriani come i Monofisiti, accolsero di buon grado la venuta degli Arabi; nè in principio ebbero molto a soffrire dei nuovi padroni [5]. Ci furono, specialmente nella Persia propria, dei Cristiani che si convertirono all'*islam* [6]; ma le conversioni più numerose, quelle che valsero a mutare in breve volger di tempo la fisonomia religiosa della Persia, si ebbero tra la massa della popolazione mazdea. In realtà l'*islam* rispondeva a delle aspirazioni che da tempo travagliavano talune classi del popolo persiano.

La tendenza ad una riforma sociale e civile in senso democratico, che aveva preso corpo nell'utopia comunistica di Mazdak *, che aveva trovato appoggio presso re Kavadh **, che, a quanto sembra, era stata seguita - sia pure in modo romantico - già da Bahram V [7], come poi aveva continuato a farsi

---

* v. sopra a p. 199 sg.
** v. sopra a p. 200.

sentire anche dopo il fallimento del tentativo mazdakista (tendenze anti-aristocratiche di re Hormizd IV [8]); trovava ora soddisfazione ed attuazione nello spirtto egualitario dell' *islam*, e in quelle sue istituzioni essenzialmente democratiche nelle quali venivano a scomparire i privilegi di casta a tutto vantaggio delle classi popolari, a tutto detrimento del clero e della nobiltà.

Il clero, spodestato, seguitò tuttavia a tenere accesa la fiamma dell'antica religione. Profittando di una relativa libertà d'azione, quale i nuovi dominatori gli consentivano, continuò, in disparte, a coltivare le tradizioni della fede. Particolarmente dedicò le sue cure alla conservazione e allo studio dei sacri libri: sia dell' *Avesta*, destinato alla liturgia e divenuto oramai incomprensibile ai più [9], sia dello *zend*, ch'era il commento composto in lingua *pehlvi* durante l'età sassanidica [10]. E intorno ai testi canonici continuò a svolgersi pur sotto la dominazione araba una copiosa letteratura esegetica ed erudita (*Dinkart, Bundahish, Minokhired,* Libro di *Arda Viraf*). Avendo cessato di essere la religione ufficiale della nazione, il Zoroastrismo si trovò forzatamente ricondotto alla sua propria originaria natura di religione indipendente professata da una minoranza di eletti. Allora, forse, riprese anche in certo qual modo il suo antico còmpito missionario e cercò diffusione fuori dell'Iran, specie verso oriente (fino alla Cina), - seguendo l'esempio e le vie del Manicheismo e del Nestorianesimo [11] -, e confondendosi spesso, o almeno non sempre riuscendo, presso quelle barbariche popolazioni, a farsi nettamente distinguere dal Manicheismo, col quale aveva in comune il tratto essenziale e caratteristico

del dualismo [12]. Certo, della primitiva sua natura conservò e forse accentuò quei caratteri che pur nella sua fase nazionale non aveva perduti: voglio dire l'intransigenza e la conseguente tendenza al frazionamento settario. Sopravissero, come si rileva da Sahrastani, alla conquista araba le antiche sètte mazdee *: il Zervanismo, ch' era stato in gran voga al tempo di Yazdagird II **, s' impose anche alla considerazione dei Musulmani, come attesta lo scritto '*Ulamā-i Islām*' "I dottori dell'Islam„ (sec. VII), dove, essendo riferita una discussione religiosa fra Persiani e Arabi, la religione persiana è esposta appunto secondo il sistema zervanitico [13].

Quanto alla nobiltà persiana, essa fu la naturale depositaria e custode delle antiche tradizioni, di cui il suo spirito cavalleresco particolarmente si compiaceva. Nella tristezza dei tempi nuovi amò rifugiarsi nel ricordo delle età primitive e delle imprese eroiche e di quelle guerre famose fra Iran e Turan di cui la leggenda era piena ***. Queste leggende risalivano all' alba dei tempi iranici, e ultimamente si confondevano coi miti primitivi. Esprimevano, quasi, la continuità della tradizione nazionale attraverso i secoli; e però erano, anche, intimamente connesse con la religione. La lotta contro i nemici umani della nazione, i *Turani*, s' intrecciava e spesso si confondeva con la lotta contro i nemici demoniaci della fede, i *Daeva* [14]. Così il conservatorismo delle classi aristocratiche venne ad avere anche un aspetto reli-

---

* v. sopra a p. 189.

** v. sopra p. 197.

*** v. sopra a p. 88 sgg.

gioso. Di fronte all'*islam* egualitario, cui naturalmente aderivano le classi meno elevate, la nobiltà altrettanto naturalmente si trovò, in linea di principio [15], all'opposizione. Tuttavia questa opposizione, e quella del clero, fu troppo debole per tradursi in ribellione aperta e violenta. Fu protesta di spiriti; non moto d'armi e d'armati. Si espresse in forme di cultura: la cultura dei vinti, ch'era di gran lunga superiore a quella dei conquistatori. Si creò allora quell'atmosfera sociale e sentimentale in cui maturò, frutto tardivo dello spirito iranico, l'epopea persiana [16]. Quelle leggende vetuste e oramai sacre al cuore della nazione, che dalla tradizione popolare erano penetrate nel Zoroastrismo trovando accoglienza nell'Avesta (i *Yast*) *, che anche alla speculazione di Mani si erano imposte - ed egli le aveva incorporate nelle sue cosmogonie ** –, ricevettero ora una espressione propriamente letteraria nell'opera poetica del 'Paradisiaco': nel *Libro dei Re* di Firdusi (sec. x-xi) [17].

Come si vede, la Persia aveva perduto l'indipendenza, ma aveva conservato la sua cultura. La religione ufficiale era ormai un'altra. Ma l'antica non era interamente distrutta: si esprimeva tuttavia nella nuova letteratura sacerdotale; si rifletteva nella epopea. Non mancò, anzi, proprio sul terreno religioso qualche speranza di rivincita e qualche tentativo di opposizione anti-islamica in nome del *parsismo*. Un tentativo di questo genere fu fatto da Bih'afrid, che intorno all'800 si presentò come riformatore del Mazdeismo, e fondò una nuova sètta, la

---

* v. sopra a p. 134 sg.

** v, sopra a p. 191.

quale, fra l'altro [18], introduceva limitazioni al costume parsistico (zoroastrico) del matrimonio fra consanguinei [19]. La riforma di Bih'afrid [20] tendeva ad adattare l'antica religione mazdea all'Islamismo. Perciò fu energicamente avversata dai magi: Bih'afrid fu giustiziato, e i suoi seguaci credettero ch'egli fosse stato rapito in cielo, donde sarebbe un giorno tornato su la terra per vendicarsi dei suoi nemici [21].

Ma se l'opposizione diretta rimase sterile e fu facilmente domata [22], tuttavia la religione dei vinti potè effettivamente esercitare la sua influenza su la religione dei vincitori: e non tanto per via di trasmissione, non tanto per quegli elementi particolari della dottrina e della credenza mazdea (specialmente idee escatologiche [23] e messianiche) [24] che s'introdussero nell'*islam*; ma sopratutto per via di azione e reazione, per virtù di uno spirito ch'era zoroastrico e mazdeo, e che pure si comunicò all'*islam* e gli conferì, in Persia, un carattere tutto speciale, e fortemente influì sul suo svolgimento ulteriore. In realtà questa reazione religiosa persiana su l'*islam* è un aspetto particolare dell'influenza che tutta la cultura persiana esercitò sopra gli Arabi. Culturalmente la Persia aveva già in epoca sassanidica (e pre-sassanidica) fatto sentire i suoi influssi anche sulla penisola arabica (anteriormente a Maometto) [25]. Di ben altra importanza furono per l'*islam* la conquista araba della Persia e lo stabilirsi degli Arabi sul territorio persiano.

Come nei paesi cristiani l'*islam* subì l'influenza delle civiltà locali, quali si erano svolte sotto il segno del Cristianesimo ma sulla base comune della ante-

riore cultura ellenistica e romana, che anche sul Cristianesimo già aveva potentemente reagito, così in paese persiano l'*islam* subì l'influenza della secolare civiltà iranica, quale si era venuta costituendo con carattere eminentemente nazionale. Un elemento caratteristico della civiltà persiana era il tradizionale principio della legittimità, che si applicava sia all'ordinamento fondamentale dello stato nella forma della monarchia ereditaria, sia all'organizzazione della società secondo la gerarchia delle caste [26]. È nota l'importanza che ebbe nella storia dell'*islam* la questione della legittimità in rapporto alla successione del califfato. Contro la maggioranza dei credenti che riconosceva come legittimi i primi califfi eletti in base al consenso della comunità, e poi i loro discendenti, sorse un partito - la *scīʿa* - che poneva come criterio di legittimità l'appartenenza alla famiglia del Profeta.

Questo partito si formò già in Arabia nei primissimi tempi dell'*islam* [27]. Ma quando insieme con tutto l'*islam* esso s'introdusse nella Persia, più facilmente s'intese col legittimismo persiano [28], - e le due correnti confluirono in una medesima opposizione all'*islam* ufficiale (sunnita). Della quale opposizione ebbe a profittare in seno alla *sunna* stessa quel movimento che pose fine alla trasmissione del califfato nella famiglia degli Omayyadi e inaugurò la serie dei califfi Abbasidi (a. 750). E il califfato abbasidico, come era sorto con l'appoggio della opposizione religiosa islamica rinforzata dall'opposizione nazionale persiana (specie nel Khorasan), così di questo suo nuovo orientamento si risentì poi durevolmente, derivandone certi suoi tratti peculiari che

sono estranei all'*islam* originario, come pure a quello del tempo degli Omayyadi.

Più vicino e più conforme allo spirito arabo genuino e primitivo, il califfato omayyade si era attenuto alla semplicità nelle forme esteriori: nello stesso tempo aveva avuto un carattere piuttosto profano che religioso, rivolto più agl'interessi politici che a quelli confessionali dell'*islam*; e per questo appunto era stato tollerante in materia di religione [29]. Col trasferimento della sede da Damasco a Bagdad (a. 762), il califfato si orientalizzava: alle influenze (reattive) di un ambiente culturale ellenistico-cristiano (siriaco) subentravano quelle di un ambiente iranico-persiano. Gli Abbasidi ripresero le tradizioni fastose della corte dei Re dei re. Nello stesso tempo accentuarono nel califfato il carattere teocratico, si occuparono di ortodossia e di eterodossia, e inaugurarono una politica di intolleranza religiosa [30]. Nel quale atteggiamento certo è da vedere un riflesso di quelle correnti di religiosità più profonda ch'erano state ed erano tuttavia presenti nell'*islam*, e particolarmente nella *scīʿa*; ma anche è da vedere l'influsso indiretto della tradizione persiana, nella quale era tuttora vivo e presente l'ideale dello stato quasi teocratico del tempo - non lontano - dei Sassanidi [31].

E se l'intransigenza dogmatica e l'intolleranza, che pure ha origine e fondamento nel Corano *, fu poi, sempre, più accentuata nella *scīʿa* che nella *sunna* [32], e la *scīʿa* l'ebbe comune con le altre formazioni settarie e separatiste, affini (Charigiti) o derivate (Imamiti, Ismailiti, Zejditi, ecc.) [33]; anche questo

* v. sopra a p. 217.

fatto è da porre verosimilmente in rapporto con la più intima connessione che si stabilì in paese persiano fra il partito islamico separatista e l'elemento nazionale. Della quale connessione è segno evidente la penetrazione di idee religiose persiane (zoroastriche) nella *scīʿa*: per esempio, la dottrina sciita dell'*imām* occulto[34] che si rivelerà alla fine dei tempi (*Mahdī*). La quale idea, se anche è in germe contenuta già nell'*islam* primitivo (derivatavi da idee messianiche giudaico-cristiane), certo si arricchì in Persia di tratti desunti dalla concezione zoroastrica del *Saosyant*, il Redentore atteso alla fine del mondo[35]. E il fondamento ultimo, la ragione profonda di tale connessione è poi sempre quello spirito fortemente nazionale che fu in ogni tempo la nota costante dell'anima persiana: quello spirito che aveva trionfato imperialmente con gli Achemenidi, che aveva resistito alla ellenizzazione dei Seleucidi, che si sia riaffermato contro gli Arsacidi, che era risorto con i Sassanidi, e che ancora una volta reagiva ora contro gli Arabi conquistatori.

Oramai, le condizioni stesse dell'*islam* erano, in Persia, profondamente mutate. Sotto il califfato abbasidico si era svolta, come vedemmo, una cultura araba impregnata di elementi persiani. Non per nulla agli splendori di quella cultura (califfati di Harun [a. 786-809] e di Mamun [a. 813-833]) si accompagna (sotto Mamun) la fortuna della dottrina *muʿtazilita*, la quale rappresenta da un lato la reazione del pensiero razionalistico sul tradizionalismo islamico ortodosso, dall'altro l'intolleranza dogmatica applicata con rigore sistematico e intransigente: due aspetti che,

nonostante la loro intrinseca contradditorietà, o forse appunto per questa, meglio si spiegano come un prodotto delle influenze latenti dello spirito persiano, esercitate anche su l'*islam* ufficiale. Non è senza significato il fatto che il califfo Motasim (a. 833-842), successore di Mamun e seguace dello stesso indirizzo, fu accusato di professare dottrine zoroastriche e di avversare segretamente l'*islām* 36. Il califfato di Mutawakkil (a. 847-861) segnò una forte reazione contro l'onnipotenza dei *Muʿtaziliti* e una ripresa della tradizione ortodossa, e corrispondentemente anche una persecuzione religiosa, alla quale si trovarono esposti - oltre i Cristiani e gli Ebrei - i seguaci del Zoroastrismo (Mutawakkil fece abbattere il cipresso di Kismar, che si diceva piantato da Zarathustra in occasione e a memoria della conversione di re Vistaspa *), insieme con gli aderenti al movimento separatista della *scīʿa* 37. Ma la reazione non ebbe effetti duraturi. Proprio da quel tempo incominciò la decadenza del califfato. Corrispondentemente, cominciarono a formarsi - massime nelle regioni più orientali - dei principati regionali, i quali, come dipendevano nominalmente dal Califfo ma di fatto erano autonomi (si pensi, per analogia, alle condizioni della Persia al tempo degli Arsacidi **), così erano nella religione ufficiale musulmani ma intimamente tutti impregnati di cultura persiana, essendo per lo più persiane d'origine le dinastie stesse.

Tale fu la dinastia dei Safaridi (sec. IX), la quale, fondata da un capo oriundo del Seistan, è

---

* v. sopra a p. 26 n. 5.

** v. sopra a p. 175 sg.

considerata e celebrata come la prima dinastia nazionale persiana ricostituitasi dopo la conquista araba. Tali furono anche le signorie feudali dei Samanidi (sec. x) nel Khorasan [38], dei Ziyaridi (a. 928-1042), dei Buvayidi (a. 932-1055) e dei Gaznevidi [39] (a. 962-1186) [40]. Sotto i Samanidi e i Gaznevidi visse Firdusi, il massimo poeta della nuova epopea. Daqiqi, un precursore di Firdusi, si professava zoroastriano [41]. Lo stesso Firdusi, ufficialmente musulmano, era troppo imbevuto di spirito iranico per essere un convinto zelatore della fede dei dominatori stranieri [42]. Il rifiorire dell' *epos* segna appunto il culmine della rivincita spirituale persiana. Nulla, invero, meglio dell' epopea era atto ad alimentare il sentimento nazionale dei Persiani; il quale nelle opere appunto della cultura ambì affermare la propria superiorità. Si dibattè allora la contesa che fu detta dei Nazionalisti; e non solo tra i dotti e i letterati, ma anche sulle vie e sulle piazze [43]. Un moto vero e proprio di riscossa non ci fu: bensì un largo movimento culturale, il quale, come risuscitò l' attività erudita dei sacerdoti zoroastrici (letteratura esegetica sull' Avesta), così ispirò il nuovo canto dei poeti.

Il processo naturale di avvicinamento e di assimilazione fra Arabi (Sciiti) e Persiani in Persia, non ostacolato - anzi favorito - durante la decadenza del califfato, perseguito anche al tempo del predominio militare dei (Turchi) Selgiukidi (sec. xii), fu poi violentemente interrotto dall' invasione dei Mongoli nel sec. xiii (Genghiz-Khan, † a. 1227) e xiv (Timur, a. 1380-1405). La caduta di Bagdad nelle mani di Hulagu Khan (a. 1258) segnò la fine del califfato

abbasidico come potenza politica; e su le sue rovine si formò una nuova potenza barbarica che faceva parte del vastissimo impero mongolico.

I Mongoli, al momento della loro prima espansione nell'Asia Occidentale, erano pagani: solo alcune poche tribù (Karaiti) erano intinte di Cristianesimo (nestoriano *) 44 o di Buddismo. I loro massacri e le terribili devastazioni non furono ispirati da passione religiosa, bensì dalla naturale barbarie. L'Europa, con a capo il Papa, sebbene minacciata e colpita in pieno dalle loro incursioni in Occidente (battaglia di Liegnitz, a. 1241), potè sperare, per un certo tempo, che i Mongoli l'avrebbero aiutata a liberarsi dall'incubo dell'Islamismo (missioni di Giovanni di Piano del Carpine e di Guglielmo di Rubruck), contro il quale invano si era ostinato lo sforzo delle Crociate. Stabilitasi in Persia una dinastia mongolica (degli Il-Khan) abbastanza salda nella discendenza di Hulagu, mentre essa venne consolidandosi sempre più di mano in mano che adottò le tradizioni di governo e di amministrazione risalenti all'antico stato persiano, abbandonò anche il paganesimo, e finì per convertirsi all'*islam*, prima con Ahmad (a. 1281-1284), poi - dopo l'intermezzo cristianeggiante di Arghun (a. 1284-1291: missione di Giovanni da Monte Corvino) e di Baydu (a. 1295) - decisamente e definitivamente con Ghazan 45.

Allora cominciarono le persecuzioni religiose. Alla tolleranza religiosa dei primi invasori mongolici subentrò l'intolleranza e l'intransigenza ch'era stata caratteristica del califfato abbasidico (come già

---

* v. sopra a p. 204.

della monarchia clericale dei Sassanidi). Allora fu che l'antica religione nazionale della Persia – la religione di Zarathustra – ricevette il colpo più grave: un colpo dal quale non si riebbe mai più. Allora andò perduta per sempre la maggior parte dei testi sacri: alcuni soltanto furono conservati – circa la quarta parte dell'Avesta sassanidico in 21 *nask* –, i quali costituiscono l'Avesta che noi oggi possediamo *.

I seguaci di Zarathustra in gran parte cercarono scampo nella fuga riparando nell'India, dove si stabilirono durevolmente, e dove – sotto il nome originario di *Parsi* – esistono tuttora, concentrati specialmente nella regione di Bombay. Quelli rimasti in Persia (quasi esclusivamente nelle regioni di Yezd e Kirman), decimati dalle persecuzioni, scemarono sempre più di numero, d'importanza e di livello culturale: essi si chiamarono e si chiamano ancora col nome di *Ghebri*, dato loro dai Musulmani (dall' ar. *kafir*, 'infedele') [46]. Di una penetrazione di elementi religiosi mazdei si trova traccia presso i Mongoli buddisti dell'Asia Centrale, i quali a designare Indra, assunto come dio supremo del *pantheon* buddistico (settentrionale), usano il nome *Khormuzda*, ch'è il parsi *Hormuzd*, cioè l'avestico *Ahura Mazda*, l'antica sublime divinità monoteistica del Zoroastrismo [47]: strano destino di un nome in cui vennero a toccarsi, nella credenza di un popolo anario e barbarico, le religioni dei due grandi Profeti dei due maggiori popoli arii dell'Asia: Buddha e Zarathustra.

---

* v. sopra a p. 30 n. 33.

A partire da questo momento l'antica religione di Zarathustra non conta quasi più nulla nella vita della nazione persiana. Quel ch'era in essa di vitale viveva già - e ora più che mai visse - sotto le forme dell'*islam*, e specialmente in quella particolare forma islamica ch'è il sciitismo. Del mongolo Ulgáitu Khan (a. 1304-1316) si racconta che fosse intimamente avverso all'*islam*. Figlio di una cristiana e di quell'Arghun che aveva simpatizzato pel Cristianesimo *, battezzato egli stesso, poi convertito all'*islam* per l'influenza della moglie, fu sul punto, a quanto sembra, di apostasiare e di tornare all'antico paganesimo dei Mongoli primitivi: da ultimo finì per abbracciare la confessione sciita. È interessante constatare che nell'opinione dei sovrani europei del tempo Ulgáitu Khan fu creduto nemico dell'*islam*. In realtà nessuna inimicizia era più grande di quella tra la *scīʿa* e l'*islam* tradizionale sunnita. Nel nome del sciitismo si strinsero sempre più i vincoli dei Persiani assoggettati con gli Arabi conquistatori. I Persiani, unificati ormai come nazione sotto il segno del sciitismo, ebbero i loro nemici implacabili nei Turchi Ottomani; i quali, stabilitisi in Asia Minore sulla fine del sec. XIII (Ertoghrul), vi avevano fondato (Osman I, sec. XIV) sulle rovine del califfato un regno musulmano di confessione sunnita, che minacciava da vicino l'impero di Costantinopoli e la cristianità d'Europa (battaglia di Kossovo, a. 1389). La nuova invasione mongolica guidata da Timur (Tamerlano) († a. 1405) fiaccò per un momento la potenza del sultano otto-

---

* v. sopra a p. 227.

mano Bayazid (a. 1402), e stabilì in Persia una nuova dinastia mongolica, dei Timuridi. Ma i successori di Tamerlano furono attratti verso l' Oriente dalla conquista dell' India (Baber), - mentre ad Occidente crebbe sempre più la potenza degli Ottomani, specialmente con la conquista di Costantinopoli (a. 1453).

Allora avvenne che l' antico spirito nazionale iranico, ormai quasi interamente islamizzato - secondo la formula sciita -, ma non distrutto, valse ancora una volta a ridare alla Persia, dopo quasi nove secoli (dal VII al XVI), la sua autonomia. Allora la Persia tornò ad essere uno stato indipendente ed ebbe una dinastia nazionale: e fu la dinastia dei Sefevidi, fondata da Ismail (a. 1499-1524); - e fu una dinastia schiettamente sciita, come quella che ripeteva le sue origini dalla famiglia del Profeta nella discendenza di Alì.

Ismail riprese l' antico titolo di *šāh* (a. 1502), e strenuamente difese il nuovo regno contro il sultano di Costantinopoli, Selim I. Anche questa volta, come al tempo di Ardasir primo dei Sassanidi, la riscossa avvenne sotto il segno della religione. La lotta politica per l' indipendenza dalla Turchia fu tutt' uno con la lotta religiosa per il trionfo degl' ideali del sciitismo. La storia si ripeteva. Con l'avvento dei Sassanidi il Zoroastrismo, che sotto gli Arsacidi era divenuto di fatto la religione di tutto il popolo persiano *, era stato assunto ufficialmente come religione dello stato. Nello stesso modo il sciitismo, ch' era ormai da tempo la religione popolare pur sotto le diverse dina-

* v. sopra a p. 170, 175.

stie sunnite che si erano succedute, divenne con i Sefevidi la religione ufficiale della Persia risorta. Una grande differenza era tuttavia subentrata. Non era più una religione indigena che si opponeva ad una esotica: ma sciitismo e sunnismo erano forme di una stessa religione di origine straniera e di carattere universalistico: l' *islam*. Conviene tener presente che universalistico e ultra-nazionale era stato in origine anche il Zoroastrismo *; e solo in processo di tempo era riuscito a nazionalizzarsi; e si era nazionalizzato per l'appunto in Persia perchè ivi aveva subìto l'azione di un prepotente spirito nazionale quello spirito persiano che anticamente era dunque riuscito a nazionalizzare il Zoroastrismo, che poi aveva respinto da sè, come incompatibile, il Manicheismo, che aveva attirato a sè il Cristianesimo nella forma autonoma nestoriana, e che ora finiva per nazionalizzare l' *islam* nella forma sciita: vivida fiamma ardente in mezzo al mare delle religioni universali travolgitrici di popoli e di nazioni. E opposizione di popoli, più che di religioni, fu quella che si espresse nella lotta implacabile fra sciitismo e sunnismo: una lotta che aveva ragioni latenti e profonde e preesistenti all'*islam*. Chè quando, conquistata la Siria e l' Egitto ai Mamelucchi, il sultano Selim usurpò in Costantinopoli turca il titolo e la dignità di califfo (a. 1517), il nuovo accentuato dualismo fra Stambul e Ispahan parve un ricorso del secolare antagonismo fra Costantinopoli e Seleucia, anzi fra Atene e Persepoli.

---

* v. sopra a p. 90 sg.

Quello spirito d'intolleranza che vedemmo radicato nella *scīᶜa* più che nella *sunna* *, che nella *scīᶜa* si era alimentato delle tendenze congenite e secolari del Zoroastrismo, che nel Zoroastrismo si era esplicato principalmente all'epoca dei Sassanidi, ma che aveva già i suoi precedenti antichissimi nelle Gatha **: esso spirito si tramandò e si continuò nel sciitismo ufficiale della Persia nuova.

Anche i Zoroastriani avranno avuto a soffrirne. Quando gli Afgani si ribellarono alla Persia e marciarono su Ispahan, i Zoroastriani di Kirman e di Yezd si aggregarono a quegli invasori, che posero fine alla dinastia dei Sefevidi (a. 1722: battaglia di Gulnabad). È interessante rilevare che gli Afgani erano sunniti; e che la loro guerra contro la Persia si colorì anche di un riflesso religioso, come lotta fra l'ortodossia [48] e l'eresia. L'intermezzo sunnita si protrasse, dopo l'effimera signoria degli Afgani (cacciati nell'a. 1730), col regno di Nadir Sah, il quale, originario della tribù turcomanna sunnita degli Afshar (nel Khorasan), tentò di abolire il sciitismo e di ricondurre la Persia all'ortodossia islamica, sognando forse di poter coronare le sue vaste conquiste con la unificazione di tutto il mondo islamico in un grande impero [49]. Ma i torbidi che seguirono alla sua morte (a. 1747) non ebbero fine che con l'avvento di Aga Mohammed (a. 1794); il quale, nativo della tribù sciita dei Kagiar (nel Mazanderan), ristabilì il sciitismo come religione ufficiale della Persia sotto la dinastia da lui fondata, che regna tuttora.

---

* v. sopra a p. 223.

** v. sopra a p. 85 sgg.

Nè sotto la nuova dinastia venne meno l'antica intolleranza religiosa; la quale diè luogo a lotte e persecuzioni, non senza il concorso di ragioni politiche varie e complesse. Ferocissima fra tutte fu la persecuzione contro il Babismo, la religione del *Bāb*, fondata verso la metà del sec. XIX da Alì Mohammed, un Persiano che si diede il nome di *Bāb*, cioè 'Porta': la porta per cui è conseguibile la verità divina. Egli fu fucilato nel 1850; e i suoi seguaci furono perseguitati accanitamente. È notevole che il Babismo, specialmente nella forma ulteriore del Behaismo - la principale delle sotto-confessioni in cui il Babismo si frazionò, fondata da Beha Ulla (a. 1866) -, ha carattere egualitario ultra-nazionale e cosmopolita (propaganda in Europa e specialmente in America) [50]. Ed è poi interessante constatare che i Ghebri, ossia Zoroastriani di Persia *, furono fra i primi ad abbracciare la dottrina del Bab [51]. Così - come al tempo dell'invasione afgana ** - essi esprimevano, sempre in termini di religione, la loro opposizione alla Persia ufficiale: deboli segni di una protesta latente e tenace [52] contro la religione ufficiale, sì, e divenuta oramai nazionale, ma straniera d'origine e usurpatrice e persecutrice, da parte degli ultimi pochi rappresentanti dell'antica religione indigena, superstite alla rovina di due imperi iranici. Attualmente i Ghebri di Yezd e Kirman sono appena dieci mila [53].

Migliore fu il destino dei Parsi emigrati nel-

---

* v. sopra a p. 228.
** v. sopra a p. 232.

l'India *. Essi poterono vantarsi di aver convertito alla fede di Zarathustra il grande imperatore Akbar († a. 1605) [54]; con che forse s'illusero di far rivivere ancora una volta l'antica aspirazione della casta dei magi, che fu sempre quella di assicurarsi la protezione e il favore del principe [55]. Certo una eredità del loro passato antichissimo è quello spirito di divisione onde ancor oggi le comunità parsistiche, per quanto poco numerose (il numero complessivo dei Parsi dell'India si calcola da 80 a 90 mila) [56], sono tuttavia travagliate, aderendo a gruppi diversi, tra loro differenziati nel rito piuttosto che nella dottrina [57].

---

* v. sopra a p. 228.

# NOTE

1 L. Caetani, *Annali dell'Islam*, Milano 1907, II 2, 917 e sgg.

2 Sur. 9. 28. - Cfr. la classificazione delle religioni di Sahrastani (trad. Th. Haarbrücker, Halle 1850-51, II 244 sgg.): cfr. Gabrieli, Bessarione 1905: v. sopra a p. 206 n. 19.

3 Libri sacri dei Mandei: *Ginza* (il ' Tesoro '), *Sidra rabba* (il ' Gran Libro '), *Sidra d' Iahya* (il ' Libro di Giovanni ' [il Battista]), *Qolāstā*. Vedi: Brandt, *Mandäische Schriften*, Göttingen 1893; Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1915.

4 Sur. 22. 17.

5 Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse*, 245 sg.; Sachau, *Vom Christentum in der Persis*, Sitzungsber. der Berlin. Akad. 1916, 973.

6 Sachau, *l. cit.*, 975 sg.

7 Pizzi, Rivista italiana di Sociologia, 6. 1902, 148 sgg. - v. sopra a p. 212 n. 86.

8 v. sopra a p. 212 n. 86.

9 L'Avesta constava allora di 21 libri (*nask*), raggruppati in tre sezioni secondo la natura del contenuto (liturgico, misto, legislativo). - Il Vendidad costituiva il 19° *nask*. - Al IX sec. era perduto, secondo il Dinkart, il *nask* 11° insieme col commento (*zend*); del 5° era perduto il *zend*: v. sopra a p. 30 n. 33.

10 Del ' commento ' si fecero più tardi traduzioni in neopersiano, in sanscrito e in *guzerati*.

11 Un tempio mazdeo nella regione di Tun-huang, segnalato in uno scritto cinese del sec. VIII; presenza di Mazdeisti a Khan fu (= Canton ?) nel sec. IX, attestata da un autore arabo; esi-

stenza di un ufficio speciale istituito sotto la dinastia T'ang per gli affari concernenti la 'religione del dio celeste del fuoco': Pelliot, *Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême Orient*, Revue d' histoire et de littérature religieuses, 3. 1912, 110.

12 Un segno della penetrazione di elementi mazdei nelle religioni dei popoli dell' Asia Centrale sarà da vedere nel nome *Khormuzda* rimasto presso i Mongoli buddisti (lamaisti) per designare l' Indra buddistico: E. Blochet, *Études sur l' histoire religieuse de l' Iran, 1: De l' influence de la religion mazdéenne sur les croyances des peuples turcs*, Revue de l' hist. des relig. 1898, 38. 26 sgg. - Anche *Azrua* (= Zervan) per designare Brahma: P. Pelliot, *l. cit.*, 113.

13 E. Blochet, *Le livre intitulé l' 'Oulamā-i Islām*, Revue de l' histoire des religions, 1898, 37. 23 sg. - Anche nel Dinkart (sec. IX) è fatto menzione del Zervanismo.

14 Cfr. Th. Nöldeke, *Der weisse Dēv von Māzandaran*, Archiv für Religionswissenschaft, 18. 1915, 597 sg.

15 Tra i nobili stessi non saranno mancati gli aderenti al nuovo ordine di cose, e i convertiti alla nuova religione.

16 Cfr. E. Lehmann, Archiv für Religionswissenschaft, 5. 1902, 202 sgg. (sulle condizioni sociali e religiose in cui suole fiorire l' epopea).

17 Th. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, Grundriss der iranischen Philologie, II 2, Strassburg 1896. - I. Pizzi, *Il libro dei Re, recato in versi italiani*, 8 voll., Torino, 1886-1889.

18 Bih'afrid proibiva l' uso del vino (influenza musulmana).

19 Bih'afrid vietava di sposare le madri, le figlie, le sorelle, le nipoti.

20 Cfr. Houtsma, Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes 3. 1900, 30 sgg.

21 Seguaci di Bih'afrid furono abbastanza numerosi fino al IV sec. dell' egira. - Anche oggi esistono, a quanto pare, alcuni *Bih'āfridīyya*: Houtsma, *l. cit.*

22 Su altri moti insurrezionali più o meno connessi con quello dei Bih'afridiyya: Houtsma, *l. cit.*

23 Cfr. L. H. Gray, *Zoroastrian elements in muhammedan eschatology*, Le Muséon (N. S.), 3. 1902, 153 sg.

24 Cfr. Goldziher, *Islamisme et parsisme*, Revue de l' histoire des religions, 1901, 43. 1 sgg.

25 Blochet, Revue de l'histoire des religions, 1899, 40. 21 sgg.; L. Caetani, *Annali dell'Islam*, II 2, 883 sgg.

26 I. Pizzi, *Le istituzioni politiche degli Irani*, Rivista italiana di sociologia, 6. 1902, 148 sgg.

27 Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, 241 sg.

28 La leggenda narrò che Husein, il martire santissimo dei Sciiti, aveva sposato la figlia dell'ultimo re sassanide Yazdagird III: Sykes, *A history of Persia*, London 1905, II, 44.

29 Goldziher, *Islamisme et parsisme*, Revue de l' histoire des religions 1901, 43. 1 sgg.

30 Anche contro i Manichei: persecuzione del califfo Mahdi (a. 775-785).

31 Sotto alcuni califfi (Mamun 813-833, Motasim 833-842, Wathik 842-847) si ebbe la sètta di stato, avendo assunto i Mu'taziliti (Razionalisti) una posizione analoga a quella che avevano avuto i Zervaniti sotto Yazdagird II: v. sopra a p. 197.

32 Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 243 sg.

33 Cfr. Goldziher, Revue de l' histoire des religions, 1901, 43. 26.

34 L' *imām* è capo dei credenti come il califfo, ma con particolare accentuazione del carattere religioso.

35 Goldziher, *op. cit.*, 231; Blochet, Revue de l'histoire des religions, 1898, 38. 33 sg.

36 Sykes, *op. cit.* II, 80.

37 Sykes, *ibid.*, 82 sg.

38 Saman era un nobile di antica famiglia persiana (di Balkh), convertito all' islamismo.

39 Il fondatore della dinastia di Ghazna fu uno schiavo (turco) dei Samanidi.

40 Sykes, *A history of Persia*, II, 84 sgg.

41 Pizzi, *Firdusi* (Profili n. 16), Modena, 1911, p. 12.

42 Pizzi, *ibid.*, 17, 19.

43 Pizzi, *Firdusi*, 10.

44 Nestoriana era una delle mogli di Hulagu Khan, e alla sua influenza si attribuisce il trattamento benevolo usato da Hulagu verso i Cristiani: Sykes, *op. cit.*, II 176.

45 Sykes, *op. cit.* II 185 sgg. Incertezze di Ulgaitu (1304-1316): Sykes, II 193.

46 Jackson, Grundriss der iran. Philol. II, 697.

47 Blochet, (*Études sur l'histoire religieuse de l'Iran*, 1:) *De l'influence de la religion mazdéenne sur les croyances des peuples turcs*, Revue de l'histoire des religions, 1898, 38. 26 sg. (v. sopra n. 12). Verosimilmente questa penetrazione si deve all'espansione orientale del Mazdeismo in seguito alla conquista araba (v. sopra a p. 218): già il Manicheismo e il Nestorianesimo avevano avuto contatti col Buddismo nell'Asia Centrale (v. sopra a p. 192, 213 n. 99). Elementi del lessico, più che della credenza mazdea, ricevettero anche - verosimilmente nel contatto temporaneo che ebbero coi Turchi durante le loro migrazioni - i Magiari (Goldziher, Revue de l'histoire des religions, 1901, 43. 1 sgg.).

48 Rapporti del capo afgano Mir Vais con la Mecca: Sykes, *A history of Persia*, II, 308 sg.

49 *ibid.*, II, 347 sg.

50 Cfr. H. Arakélian, *Le Bābisme en Perse*, Revue de l'histoire des religions, 1901, 43. 333 sgg.

51 Blochet, Revue de l'histoire des religions, 38, 1898. 33 sgg.

52 Cfr. il testo *pehlvi* tradotto dal Blochet, Revue de l'histoire des religions, 1895, 31. 241 sgg., di carattere messianico, esprimente la fede dei Parsi nella futura rovina degli Arabi.

53 Jackson, Grundriss der iranischen Philologie, II, 697.

54 Menant, *Les Parsis à la cour d'Akbar*, Revue de l'histoire des religions, 1904, 50. 38 sg.; G. Bonet-Maury, *La religion d'Akbar et ses rapports avec l'islamisme et le parsisme*, Revue de l'histoire des religions, 1905, 51. 153 sgg.; R. Garbe, *Kaiser Akbar von Indien*, Leipzig 1909.

55 Max Müller, *Les Parsis modernes*, in *Essais sur l'histoire des religions*, Paris 1872, 225 sg.; Menant, *Les Parsis: histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*, Annales du Musée Guimet, Paris 1898; *Parsis et Parsisme* (ibid.), Paris 1904.

56 Grundriss der iran. Philol. II, 697. - L'area di densità massima è la regione di Bombay (v. sopra a p. 228). Circa 1800 seguaci del Parsismo ha registrato il censimento del 1911 nelle « Central Provinces » dell'India (R. V. Russell, *The tribes and castes of the Central Provinces of India*, London 1916, I, 284 sgg.).

57 Un punto che è oggetto di controversia (a partire dal sec. XVIII) è, se l'uso del *padan* (*pa(i)tidāna*: v. sopra a p. 155 n. 117) debba essere rigorosamente applicato anche ai moribondi, a costo di venir meno alle leggi di umanità, pur di osservare il

precetto della non contaminazione. Un' altra controversia è fra novatori e conservatori sulla legittimità della riforma del calendario, essendo oggi il calendario *parsi* arretrato di un mese su quello in uso nell' India: V. Henry, *Le Parsisme*, 278 sg. - Per una tendenza ' modernistica ' sotto la formula del ' ritorno all'Avesta ', vedi: Revue de l'histoire des religions 1910, 62. 99 (Dhanjishah M. Madan, *Discourses on Iranian literature*, Bombay 1909).

# INDICE

## Dello stesso Autore

**Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio** - *Memorie della R. Accademia dei Lincei* (1908).

... un' accuratissima monografia intorno ai Kabiri di Samotracia, soggetto di studio tra i più intricati che presenti la storia dei vetusti culti ellenici.

*Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 5. (1909), 723.

... a very careful discussion of the literary and monumental evidence ...

*Journal of hellenic studies*, 29. (1909), 377.

**Zerona: contributo alla questione degli Etruschi** - *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, 1909.

Raffaele Pettazzoni .... hat erkannt, dass die Göttin gemeint ist der das Ζήρυνθον ἄντρον auf Samothrake geweiht war.

J. Beloch, *Griechische Geschichte*, 1², 2, (1913), 53.

**Mythologie australienne du rhombe** - *Revue de l'histoire des religions*, 1912.

**La religione primitiva in Sardegna** (1912).

Il fatto saliente che la ricerca ha messo in rilievo è l'esistenza, nella religione protosarda, di un elemento centrale e di gran lunga preponderante, che è la figura e il culto di un Dio unico e sommo ...

U. Pestalozza, *Atene e Roma*, 15, (1912), p. 385.

This book is more than a very ingenious study in the archaeology of a particular region. It is at the same time a notable experiment in method.

R. R. Marett, *Folk-Lore*, 23, (London 1912), p. 389.

... la part d' hypothèse est nécessairement grande dans ce travail; il n' en est pas moins fort important ...

S. Reinach, *Revue Archéologique*, 20, (Paris 1912), p. 185.

... data la chiara lucida esposizione, può essere con vantaggio letto da quanti si interessano della Sardegna antichissima ... È un libro suggestivo ...

A. Taramelli, *Archivio Storico Sardo*, 1912, p. 357.

Selten habe ich ein religionswissenschaftliches Werk mit solchem Interesse gelesen wie das vorliegende. Ich suche die Ursache davon in dem bedeutungsvollen Inhalt, aber auch in der schriftellerischen Kunst seines Stiles und des ganzen Aufbaues, der eine bis zum Schluss sich steigernde Spannung herbeiführt.

*P.* W. Schmidt, *Anthropos*, 8, (Wien 1913), p. 573.

... segna il principio in Italia di un nuovo studio finora trascurato, quello sulla scienza delle religioni.

G. Sergi, *Rivista di Antropologia*, 17, (Roma 1912), p. 323.

Con paso seguro y raciocinio sobrio compara las nociones anteriores con las formas religiosas de las demás islas del Mediterraneo y del Africa septentrional, encontrando paralelismos sorprendentes ...

*Fr.* V. Beltràn, *La Ciencia Tomista*, 4 (Madrid 1913), p. 183.

... è ora e sarà per lungo tempo il saggio più completo di quanto possa dirsi sull' antichissima religione sarda, e ad un tempo il più nobile tentativo di muovere col sussidio dei pochi fatti archeologici, dei testi insufficienti e del materiale di confronto etnografico, alla conquista di una integrazione sintetica del pensiero religioso del più misterioso tra i popoli italici primitivi.

R. Paribeni, *Ausonia*, 6, (Roma 1912), p. 109 sg.

## *In corso di stampa:*

La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro (Storia delle Religioni, 3).

*Finito di stampare*
*il dì VI dicembre MCMXX*
*nella Coop. Tipografica Mareggiani*
*in Bologna*


UNIVERSITY OF CHICAGO
21 620 911

